# ANNÉE 2011

Jacques-Alain Miller

Première séance du *Cours*

(*mercredi 19 janvier 2011*)

## I

Bon. Bien le bonjour.

Si j'ai placé ce que j'ai pu vous dire l'an dernier sous le titre *Vie de Lacan*, est-ce pour cette année vous entretenir de l'*œuvre* de Lacan ? « La vie et l'œuvre », le binaire est connu.

Mais à vrai dire, y a-t-il l'*œuvre* de Lacan ? S'il y a un mot qui est absent chez Lacan, qu'il ne prononce et qu'il n'écrit jamais pour désigner le produit de son travail, c'est bien celui d'œuvre. Bien plutôt s'est-il attaché à ne jamais présenter ce qu'il donnait au public que comme, si je puis dire, des *hors*-d'œuvre, annonçant indéfiniment le plat de résistance. Des hors-d'œuvre destinés à mettre en appétit pour la suite. La suite au prochain numéro !

Lacan n'a jamais proposé de menu que sous la forme d'un feuilleton, et ce feuilleton, c'est celui de son *Séminaire*. Actualisons ça.

Voyez par exemple les séries à l'américaine, les séries de télévision qui sont aujourd'hui à la mode et dont on voit chaque année les mêmes personnages repartir pour de nouvelles aventures. Le *Séminaire* de Lacan, c'est une série de cette façon.

S'il y a une œuvre de Lacan, c'est en tous les cas le *Séminaire* qui en donne l'axe. Le *Séminaire* est, si j'ose dire, le Grand Œuvre de Lacan, un interminable *work in progress* dont le corps est fait de pas moins de vingt-cinq livres, tels que je les ai appelés, qui vont des *Écrits techniques de Freud* à celui qu'il a intitulé *Le moment de conclure*. Encore, ce massif de vingt-cinq livres est-il débordé à ses extrêmes : avant, on compte deux *Séminaire*s, donnés dans l'intimité de sa maison, sur *L'homme aux rats* et sur *L'homme aux loups*, les cas de Freud, et après *Le moment de conclure*, encore trois *Séminaire*s. Deux d'entre eux sont voués à la topologie des nœuds sous les titres suivants : *La topologie et le temps* et *Objet et représentation* - il n'en reste que peu dans ce dont témoigne la sténographie et dont j'ai pu sauver quelques articulations - et le *Séminaire* ultime, contemporain de la dissolution de l'École Freudienne de Paris et de sa tentative de créer une nouvelle école dont les leçons écrites à l'avance subsistent intégralement.

Soit une amplitude de trente années, de 1951 à 1980. Trente années qui forment, dirait-on, l'époque lacanienne de la psychanalyse s'il ne fallait en remettre encore trente de plus pour que ce *Séminaire* prenne une forme achevée.

Nous y sommes. C'est-à-dire la somme est là, presque. Presque, parce que reste à la publier. J'ai évoqué les deux *Séminaire*s topologiques de Lacan, ce qu'il en reste sera publié en annexe du Livre 25 *Le moment de conclure*. Des deux *Séminaire*s initiaux, on ne

dispose d'indications que pour le second consacré à *L'homme aux loups* : des notes d'auditeurs qui ont circulé dans le milieu des élèves de Lacan, et dont j'ai établi le texte, et que je compte publier avec le *Séminaire* ultime, celui de la *Dissolution*, dans un petit volume intitulé *Aux extrêmes du Séminaire*.

Et pour faire le point sur la publication qui reste à venir du *Séminaire*, j'indique que je rassemble en un volume les *Séminaire*s 21 et 22, *Les non-dupes errent* et *RSI*, et en un volume le 24 et le 25, *L'insu que sait* etc. et *Le moment de conclure*. Donc, mis à part le petit volume des extrêmes du *Séminaire*, restent huit volumes à paraître et j'essaierai de convaincre l'éditeur de les faire sortir à raison de deux par an, ses intentions à lui étant de n'en faire paraître qu'un par an. Je compte sur la *vox populi* pour se manifester avec suffisamment d'insistance pour qu'il veuille bien accélérer cette production et qu'on dispose enfin de la suite des *Séminaire*s que laisse derrière lui Jacques Lacan.

Lacan donc, n'a jamais dit : *mon œuvre*. Il ne disait pas davantage : *ma théorie*. Il disait : *mon enseignement*. Il ne s'est pas voulu un auteur, il ne s'est pas pensé comme un auteur, il ne s'est pas identifié à la position d'un auteur, mais à celle d'un enseignant et, comme le mot est galvaudé, disons, d'un mot qu'il a employé, d'un *enseigneur*.

Cela ne veut pas dire seulement que son Grand Œuvre est oral. Qu'est-ce qui distingue un auteur d'un enseigneur ? C'est d'abord que l'auteur a des lecteurs tandis que l'enseigneur a des élèves. Et encore, que l'auteur parle potentiellement pour tous, tandis que l'enseigneur parle pour quelques-uns. Ce qui nous évoque bien sûr les *happy few* de Shakespeare à Stendhal. Et ces quelques-uns qui ont formé l'adresse de Lacan - adresse constante par-delà les traverses qui ont renouvelé ses auditeurs -, cette adresse, ces quelques-uns, c'étaient des psychanalystes. Et Lacan s'est adressé, a choisi de limiter son adresse à des psychanalystes, et précisément aux psychanalystes qui venaient l'écouter, qui se déplaçaient pour ce faire, qui apportaient leur corps, comme on doit l'apporter à une séance de psychanalyse.

Si, du vivant de Lacan, la publication du *Séminaire* a tant tardé - je dirais jusqu'à ce que je vienne -, ce n'est pas seulement en raison de l'incapacité des autres, ses autres élèves, à le faire, ni seulement des exigences que Lacan aurait marqué, ni de ses réticences : c'est que la matière même de ce discours à quelques-uns répugnait, était en quelque sorte antinomique à être offerte au tout-venant, en librairie, et que Lacan, en définitive, s'accommodait fort bien à ce que ses *Séminaire*s s'accumulent dans un petit placard, rue de Lille, qu'il a ouvert un jour, devant moi. Certes, travaillé était-il en même temps du vœu que cela n'en restât point là, mais il y fallut l'occasion qui ne vint que tard.

Le *Séminaire* ne devient une œuvre, et Lacan auteur, que par l'office, le truchement d'un autre qui prend sur lui cette transformation, que s'en fait l'agent. Et quelle est cette transformation ? C'est de passer de ce qui fut audible, plus ou moins, au lisible, et c'est aussi une transformation qui, si je puis dire, universalise ce discours.

Certes, Lacan, par ailleurs, a été auteur. Il y a les *Écrits*, et il y a depuis dix ans les *Autres écrits*. Il a commencé, certes, d'écrire avant de faire *Séminaire*, mais une fois le *Séminaire* commencé, ses écrits sont autant de dépôts, de cristallisations du *Séminaire*, ce sont des chutes, des rebuts du *Séminaire*, ce sont, a-t-il dit, des témoignages des moments où il aurait senti spécialement à son *Séminaire* des résistances à le suivre. C'est aussi, il faut dire, très généralement des occasions qui ont chez lui suscité le mouvement de boucler par écrit une articulation. Et le plus souvent sous le coup d'une demande. Les écrits ont aussi une adresse, un par un. Ils sont adressés à ceux qui lui demandaient d'écrire. Comme il m'est arrivé de lui demander d'écrire une préface au *Séminaire* 11, d'écrire *Télévision,* lorsqu'il se démontrait incapable d'improviser devant une caméra. Enfin, je m'entends, il était parfaitement capable d'improviser devant une caméra, mais enfin quand on filme, on reprend, il y a des raccords, et entre les prises, la réflexion de Lacan continuait d'avancer, ce qui fait que quand on voulait faire un raccord, ce n'était jamais « raccord ». Au bout d'une journée, on avait compris que sa pensée ne tenait pas en place, et donc je dis : *arrêtez les frais,* et je lui dis : *il va falloir que vous écriviez tout ça.* Ce qu'il a fait.

Et sans doute d'une façon que j'ignore mais sans doute moins familière, ses écrits sont tous écrits à la demande. Demande de délivrer un rapport pour un congrès, demande de participer à une encyclopédie, demande de participer à un colloque, demande de passer à la radio ou à la télévision, comme je viens de dire, c'est-à-dire des occasions. Demande de faire une préface… Oui, le dernier texte des *Écrits*, qui est intitulé *La science et la vérité*, Lacan l'a écrit parce que je lui ai demandé un texte pour le numéro un d'une publication de l'École Normale dont j'étais élève à l'époque, que je comptais faire sortir et je lui ai demandé d'écrire quelque chose pour ce numéro un et ça a été cet écrit-là qui achève le recueil.

Donc, je dis : des occasions, car la rédaction de ses écrits est, je crois bien sans exception, marquée de contingence, alors que la poursuite du *Séminaire* obéit à une nécessité, à une nécessité que je dirais interne. Et c'est par rapport à cette extraordinaire continuité d'un *Séminaire* poursuivi sur tente ans que sont à situer les écrits, chaque écrit de Lacan qui scandent, en scandent un moment, qui en cristallisent une articulation, qui précisent ce qui avait figuré comme approximation et disons que, désormais, on lira Lacan dans une dialectique entre les *Écrits* et le *Séminaire*. Enfin, bien sûr, il y en avait déjà pas mal qui étaient là de ces *Séminaire*s, treize, si je ne me trompe, mais l'ensemble complété - à mon regard à moi-même pour qui c'est déjà complété, ça ne vous est pas encore parvenu - change après-coup la nature des éléments. Et cet effet d'après-coup va se produire sous peu pour tous.

Loin de moi l'idée de dévaloriser ce que Lacan a produit d'écrits. Rien de ce que j'évoque ici ne va dans ce sens. Oh, je sais bien qu'un certain nombre de prosateurs, autant ils célèbrent Lacan à son *Séminaire* qui les faisait vibrer, autant déplorent la rugosité de son style écrit, le qualifient d'illisible, de

maladroit, de torturé, enfin, ça n'est absolument pas mon point de vue.

C'est dans l'écrit, par l'écrit - l'écrit dont il a distingué la fonction bien avant que ça ne soit à l'ordre du jour de la philosophie contemporaine : Lacan a tout à fait fait sa place à la fonction de l'écriture, spécialement dans son *Séminaire* de *L'identification*, le *Séminaire* 9, et dans les termes les plus précis, évoquant une primauté de l'écriture avant que ce thème ne soit mis à l'ordre du jour de la pensée philosophique - c'est par l'écrit que Lacan fixe sa doctrine, l'usage propre de ses termes.

C'est là, si je puis dire, qu'il sépare le bon grain de l'ivraie, qu'il sélectionne dans son *Séminaire* ce qui mérite à son gré d'être isolé, préservé. Dans le *Séminaire*, Lacan fait des tas de tentatives, s'avance dans des tas de directions, parfois s'aventure - d'une façon mesurée mais tout de même - dans certaines rêveries, pousse jusqu'au bout certaines analogies. Dans ses écrits, il fait le partage entre ce qui mérite d'être préservé sous cette forme et ce qui peut rester dans son placard, si je puis dire. Et j'ai d'autant moins l'idée de dévaloriser les écrits, ce qu'il y a d'écrit de Lacan que sur un plan personnel, ce sont ses écrits qui m'ont conduit à Lacan. Sur l'injonction de Louis Althusser, j'ai pris connaissance de ce qui était alors en 1963, fin 63, disponible en librairie des articles de Lacan et c'est par là que j'ai été happé.

Mais, cela étant dit, les *Écrits*, ce que Lacan a fait d'écrit, s'enlèvent sur le fond du *Séminaire*, se détachent sur le fond du *Séminaire*. Le *Séminaire*, c'est à proprement parler le lieu de l'invention, de l'invention d'un savoir. On a aujourd'hui - parce qu'Althusser, justement, ou ses proches, ont remis à un Institut musée ses archives -, on a une lettre que Lacan adressait à Althusser le 21 novembre 1963, au moment où, à la recherche d'un abri, il avait pris langue avec cet enseignant de l'École Normale pour y obtenir une salle où il devait faire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* et les quatre *Séminaire*s suivants. Et Lacan écrivait à Althusser en novembre 1963, parlant de son *Séminaire* dans ces termes : « Le *Séminaire*, où j'essayais depuis dix ans [donc à partir des *Écrits techniques de Freud*, le premier *Séminaire* public qu'il a tenu à Sainte-Anne, dans un amphithéâtre de Sainte-Anne, son protecteur étant le docteur Jean Delay] de tracer les voies d'une dialectique dont l'invention fut pour moi une tâche merveilleuse. » Ce dernier adjectif, *merveilleuse*, nous donne, au fond, un petit aperçu sur ce qui a été pour Lacan la joie de donner ce *Séminaire*, la jouissance, pour dire le mot, qui a été alors la sienne, et dont il passe quelque chose, suffisamment, pour que des *Séminaire*s qui ont plus d'un demi-siècle, quand ils paraissent et paraîtront aujourd'hui, ne sont pas reçus comme le témoignage de ce qu'on pensait jadis, mais sont reçus au présent et comme indiquant des voies d'avenir.

Je peux prendre faveur de cette expression de Lacan pour témoigner au moins d'une fois que ma tâche à moi concernant le *Séminaire* de Lacan, c'est aussi pour moi une tâche merveilleuse. Ça va me manquer, pour tout dire. Je dirai tout à l'heure précisément comment je la vois cette tâche-là, comment je la vis, cette tâche.

Lire le *Séminaire*, c'est assister à l'invention d'un savoir à l'état naissant. Et on ne peut pas dire que ça naisse dans le dialogue - encore que Lacan ici et là donne la parole à certains -, mais c'est une invention qui suppose, je l'ai dit, une adresse à l'autre, une adresse à des psychanalystes. Et sans que leur qualification soit nécessairement validée par Lacan, et au contraire c'est un thème récurrent du *Séminaire* qui s'invente que la mise en question de la qualification de cet autre-là, la mise en question de la qualification des psychanalystes.

Au fond, ça ne prend pas la forme de l'éloge, c'est le moins qu'on puisse dire. Il y a un hommage, un hommage constant, à savoir que ce discours se fait *pour eux*. Je me suis aperçu, spécialement dans le dernier *Séminaire* auquel je me suis attaché, que j'avais réservé pour la bonne bouche, étant données les difficultés spéciales qu'il présente, *Séminaire* que j'ai déjà mentionné de *L'identification*, j'ai été saisi par le nombre de fois où Lacan dit : *pour vous*. *-Et voilà ce que j'ai construit pour vous, - et voilà pour vous, et pour vous, et pour vous…*, j'ai dû en enlever certains dans le texte parce que ça commençait à faire bouchon, ces *pour vous*. Mais : *pour vous*. Donc il y a à cet égard un hommage constant, le *Séminaire* est lui-même un hommage aux psychanalystes.

Mais à l'intérieur de cet hommage… Qu'est-ce qu'il les traite mal ! Sont-ils seulement à la hauteur ? Ils ont recours, le plus souvent, à des alibis, plutôt que de penser la chose même à quoi ils ont à faire, ils oublient les choses essentielles qui leur ont été dites et il faut le leur répéter, il faut insister, et Lacan l'a dit, l'insistance est, si je puis dire, la mamelle de l'enseignement.

Et en même temps, néanmoins, ils sont, ces psychanalystes, les témoins de l'invention, au sens où ce sont eux qui peuvent témoigner de l'adéquation des propos de Lacan à ce dont il s'agit dans l'expérience, à ce qui se passe dans l'expérience et à ce qui s'y révèle, à ce qui s'y révèle des faits de transfert, à ce qui s'y révèle d'une vérité intime, y compris de ses variations et, au fond, Lacan tient son *Séminaire* sur le fond de cette communauté d'expérience, sur le fond de ce que ces psychanalystes, si défaillants apparaissent-ils dans son discours, ont néanmoins en commun avec l'enseigneur l'expérience des phénomènes analytiques. Alors, qu'ils n'y comprennent rien, c'est une chose, qu'ils les prennent à l'envers, qu'ils les conduisent dans des impasses, au fond peu importe, ils sont néanmoins en contact avec la chose même.

Mon travail de truchement, je l'ai qualifié, au moment où je le commençais, en disant que j'établissais un texte. Je l'ai dit avec un certain humour, dans la mesure où j'indiquais en même temps qu'il s'agissait d'établir un texte dont l'original n'existait pas. Et j'ai dit : *établir* parce que le vocable qu'on emploie quand il s'agit de donner des éditions des textes antiques, grecs ou latins, on dit en français : *texte établi par*, et au moment où je me suis mis au *Séminaire*, à la tâche du *Séminaire*, je n'avais pas si loin derrière moi le moment où je pratiquais Tacite voire Aristote dans les éditions des Belles Lettres où se répétait : *texte établi par*, et où les notes marquaient les différentes

versions selon les copies des manuscrits.

Mais bien entendu, ici l'original n'existe pas, puisque que d'abord il n'y a pas de manuscrit, il y a la sténographie d'un discours oral. Et si je dis que l'original n'existe pas, ce n'est pas seulement en raison des erreurs de la sténographie, ça tient à la nature même de ce qu'est un discours authentiquement oral, c'est-à-dire qui n'est pas la simple lecture d'un texte écrit. Comme on sait, Lacan improvisait son discours à partir de notes écrites mais en donnant libre cours à l'invention du moment à partir de ces pilotis.

Or la sténographie garde la trace, elle garde la trace de ce qui différencie profondément le cours oral de l'expression de son cours écrit : vous commencez à dire quelque chose, jusqu'à un moment où vous apparaît une façon de le dire mieux. Vous pouvez vous arrêter et dire : *je reprends*. C'est lourd, ce serait souligner vous-même votre erreur, donc au moment où vous apparaît une meilleure façon de dire ou un angle qui est préférable pour saisir ce dont il s'agit, voilà qu'en continuité vous dérivez par rapport à votre intention première pour suivre ce qui vous est ensuite apparu. Sur la sténographie, vous n'avez qu'une phrase, alors que cette phrase est intérieurement rompue par la divagation de l'intention et si vous la reproduisez telle quelle, vous avez un charabia, vous n'avez rien qui se suive et qui dans l'audition a pu passer en raison de l'inattention générale, de la gestuaire, voire de l'intonation. Il arrive aussi que le discours oral se précipite vers une conclusion qui happe l'orateur lui-même, il brûle les étapes.

Donc il ne s'agit pas, dans ce qui est mon travail, de ce que Lacan a dit et de simplement le restituer - à ce moment-là, il suffit de dactylographier la sténographie, ce à quoi se vouent un grand nombre de personnes que je n'ai jamais empêché de faire ça. Ce dont il s'agit, dans ce qui est mon travail, c'est de retrouver ce que Lacan a voulu dire ! Et qu'il n'a pas dit. Ou qu'il a dit de façon imparfaite, obscure.

Évidemment, c'est risqué, c'est un exercice risqué d'évaluer ce qu'il a voulu dire et qu'il n'a pas dit. Qu'il n'a pas dit parce que le signifiant résiste ! Le signifiant résiste à l'intention de dire. Il s'agit de retrouver ce qu'il a voulu dire au plus près de ce qu'il a dit, mais en se soustrayant à la dictature de ce qu'il en reste dans la sténographie. Et c'est spécialement valable quand il s'agit, comme dans ce *Séminaire* de *L'identification*, de multiples figures topologiques dont Lacan faisait l'apprentissage en même temps qu'il les enseignait, en tout cas il s'enseignait à les dessiner, et que clairement une partie de ce qu'il en disait était dite pendant qu'il dessinait. Si, là, on ne prend pas pour règle ce qu'il a voulu dire, il faut bien dire qu'on n'y comprend absolument rien. Et donc, là, c'est bien l'intention, telle qu'on peut la reconstituer à partir de ce qu'il a dit, c'est bien l'intention qui domine.

Autrement dit, si j'avais à qualifier à partir de là ce que j'ai fait et peut-être ce que j'aurais dû faire davantage, je dirais : c'est traduire Lacan. C'est une traduction.

Lacan s'exprimait dans une langue qui n'était parlée que par un seul, et qu'il s'efforçait d'enseigner aux autres. Et cette langue, il s'agit de la comprendre, et je peux dire, je

me suis aperçu ces dernières années, qu'en définitive, je ne la comprenais vraiment qu'après l'avoir traduite. Avant, sans doute, à parcourir à de nombreuses reprises ses *Séminaire*s, comment dire ?, je sentais de quoi il s'agissait, et suffisamment pour y prélever les théorèmes qui pouvaient moi-même m'inspirer dans ce cours. Mais, en définitive, c'est seulement une fois que j'ai établi, écrit le texte dans le mouvement de le faire définitivement que pour moi-même apparaissent quoi ?, apparaissent les linéaments, la trame si serrée de l'invention de Lacan.

En effet, quand je dis : *traduire*, je dis : *faire apparaître l'architecture*. Quand Lacan dit qu'il s'est voué à l'invention d'une dialectique, un philosophe, comme j'étais jadis, aurait parlé par exemple, de ce qui est chez lui l'autodétermination architectonique du *Séminaire*. C'est-à-dire de cette succession de choix qui détermine l'unité interne, organique, articulée du discours. C'est ça qui est l'architectonique au sens de Kant. Et je pourrais à ce propos, puisque *architectonique* n'est pas sans rapport avec *architecture*, évoquer la doctrine de l'architecture que Lacan propose dans son *Séminaire* de *L'identification*, et où il s'agit pour lui, disons-le, d'arracher l'architecture au volume pour la rapprocher de la surface dont Lacan fait la topologie.

« L'architecture, dit-il, présente une singulière ambigüité en ceci que cet art qui apparaît pouvoir de sa nature se rattacher aux pleins et aux volumes, à je ne sais quelle complétude, se révèle en fait toujours soumis au jeu des plans et des surfaces. Il n'est pas moins intéressant de voir aussi ce qui en est absent, à savoir toutes sortes de choses que l'usage concret de l'étendue nous offre, par exemple les nœuds. »

Là, on voit comme en raccourci apparaître ce à quoi Lacan va vouer tout son intérêt par la suite. Et il dit : « Avant d'être volume, l'architecture s'est faite à mobiliser, à arranger des surfaces autour d'un vide. »

Et c'est ainsi que je me représente l'architectonique lacanienne : organisée comme des surfaces autour d'un vide. Et je pourrais même là donner comme emblème à ce *Séminaire*, chemin de l'invention d'un savoir, je pourrais lui donner comme emblème cet objet topologique qui est le premier dont Lacan ait traité et qu'il a introduit dans la psychanalyse. C'est cet objet qui s'appelle le tore et qui se représente au mieux par l'image d'une chambre à air, d'un anneau, c'est-à-dire d'un cylindre recourbé dont les deux bouts viennent s'accoler. C'est le premier objet que Lacan met en scène, met en scène dans son *Séminaire L'identification*, et auquel on trouve déjà une allusion dans son écrit *Fonction et champ de la parole et du langage*, en passant. Il y a une allusion à la forme de l'anneau.

C'est par là que Lacan introduit la topologie dans la psychanalyse et il y oppose avec force précautions deux dimensions, deux formes d'existence du trou, à savoir, le trou interne, celui qui est déjà présent dans le cylindre, autour de quoi on enroule une surface, qui se trouve comme ça creuse, donc premier trou, ce trou interne, second trou, le trou central du tore, c'est-à-dire celui par lequel il communique avec l'espace environnant. Ce qui fait que c'est un objet percé, le trou perce le

tore ici verticalement, et puis il y a le trou qui est pris dans le cylindre.

Lacan développe longuement l'opposition de ces deux trous et ensuite aussitôt en propose un usage métaphorique, en illustrant par ce moyen le rapport de la demande et du désir. Il invite à tracer autour du corps cylindrique du tore des cercles, des cercles en spirale et il propose métaphoriquement que ces cercles en spirale, donc qui tournent autour de la chambre à air, représentent la répétition, l'insistance de la demande, la demande qui se réitère - première représentation -, et autour du trou interne, les tours multiples de la demande qui finissent par se boucler au terme du circuit. Il fait alors remarquer que du seul fait de s'être bouclés autour du corps cylindrique, se trouve invisiblement entouré le trou central et que c'est ce trou central qu'alors, métaphoriquement toujours, il identifie à l'objet du désir, celui que les tours de la demande, chacun, aucun de ces tours n'enveloppe cet objet, mais le corps complet, si je puis dire, des tours de la demande finissent par dessiner le trou central.

Eh bien, nous y reviendrons éventuellement cette année, je ne l'évoque que pour dire que je me représente le *Séminaire* de Lacan aujourd'hui sur ce modèle. C'est que ces *Séminaire*s qui se poursuivent s'enroulent comme les tours de la demande, se réitérant année après année - et il faut bien dire jusqu'au bout, tant qu'il a eu voix -, et en même temps, ils entourent, ils forment comme l'entour d'un vide central et c'est en direction de ce vide que le *Séminaire* progresse, c'est en quelque sorte ce vide qui est le ressort de sa réitération, le ressort de ce *work in progress*. Et il nous faudra mettre un nom, peut-être, sur ce vide.

Comment procède Lacan dans son *Séminaire* ? C'est assez distinct des *Écrits.* Selon moi, il procède essentiellement par argumentation, et c'est par là qu'il m'a capté, moi. On s'imagine… oui, pourquoi dire ça ? On *constate* que pour un certain nombre, ils ont été happés par le *Séminaire* de Lacan parce que pour eux, Lacan poétise, il profère, il déclame et c'est ça qui les met K.O. Je constate que pour un grand nombre, c'est une sorte de prophète romantique. Et c'est vrai qu'il y a des couplets de Lacan, qu'il y a des couplets où, à un moment, on sent les trémolos, où les violons tremblent, comme ça et il manie ça *en veux-tu, en voilà*. Pas dupe ! Je veux dire qu'une fois l'effet produit, il arrête ça dans l'instant et il repart sur son ton habituel. Donc, évidemment, ces couplets ont leur place, mais ils ont toujours leur place dans une argumentation.

Alors, qu'est-ce que c'est que cette argumentation ? D'une part, c'est une déduction. Il n'y a pas de doute qu'à cet égard, Lacan est sinon logicien du moins logique. C'est-à-dire qu'il procède selon le pas-à-pas de démonstration. Par exemple dans les *Séminaire*s de la première période, spécialement du *Séminaire* 3 au *Séminaire* 6, il procède selon, en effet, une dialectique d'inspiration hégélienne. Mais selon cette dialectique, il procède à des démonstrations, ensuite ce sera selon d'autres modes que le mode hégélien. Et il faut bien dire que quand il s'agit par exemple de la topologie, il y a des pas de la démonstration qu'il faut restituer, parce que Lacan, à l'occasion, se précipite, essaie de

dire en une seule phrase ce qui demande à se découper en plusieurs opérations et faute de déplier ces temps, on n'y comprend rien. Et en plus, il a essayé dans ses ultimes *Séminaire*s de montrer qu'il y avait une appartenance très grande entre la topologie et le temps, précisément. Il y a des choses qu'il faut faire d'abord, et qu'on fait après et que ça change selon l'ordre où on fait les opérations. Donc, il y a d'abord l'argumentation comme déduction.

Mais il y a aussi, et je crois l'avoir déjà dit dans ce cours, une argumentation chez lui, une argumentation d'avocat. C'est-à-dire qu'il plaide une cause. Il plaide la cause de ce qu'il veut démontrer, et plaidant cette cause, il apporte des arguments à l'appui. N'oublions pas qu'une des premières références qu'il ait signalée, en particulier à l'époque de *Fonction et champ de la parole et du langage*, c'était le *Traité de l'argumentation* du Professeur Perelman, et j'y vois l'indice qu'il ne faut pas entendre simplement l'argumentation de Lacan comme une argumentation logique mais comme une argumentation de rhéteur. Il fixe une direction et alors il accumule les preuves à l'appui en essayant de sidérer les objections.

Ce qui fait que parfois, à d'autres années de son *Séminaire*, il essaie de démontrer autre chose et aussitôt il remballe les preuves à l'appui d'il y a trois ans et puis on a de nouvelles preuves à l'appui pour aller dans le sens contraire. D'où, quand on croit simultané le discours de Lacan, d'où l'effet de désorientation où on se trouve. Ça fait penser à la pièce de Courteline *Un client sérieux*, où Barbemolle, avocat de Lagoupille apporte dans sa plaidoirie de quoi dédouaner Lagoupille et puis, soudainement, en plein milieu de l'audience, il est nommé procureur et le voilà qui passe au siège de procureur, et aussitôt il redéfait les arguments de sa plaidoirie pour accabler le malheureux Lagoupille qui réclame d'ailleurs le remboursement de ce qu'il a versé à son avocat. Eh bien, il y a chez Lacan, en effet, on le voit très bien à certains moments - pour valider une orientation qu'il prend pour les meilleures raisons du monde - mobiliser dans une leçon de *Séminaire*, faire feu de tout bois pour justifier cette orientation, et ça passe par des arguments logiques et ça passe aussi par des couplets à vibrato qui s'inscrivent dans une stratégie de rhéteur tout à fait précise.

Autrement dit, ma traduction de Lacan s'oriente avant tout sur l'argumentation et c'est à partir de l'idée que c'est bien déduit, qu'il doit y avoir une argumentation impeccable, que je lis les détritus de la sténographie et que je constate que ça y est, je constate que ça y est parce que, enfin, j'en ai assez fait pour en avoir la conviction préalable.

Donc je reconstitue une chaîne de déductions, et parfois il y a un chaînon qui a sauté et je le restitue à sa place. Je fais ça maintenant plus que je ne le faisais. Avant, quoi ?, étais-je plus timide ? Avant, je dirais, je laissais davantage le lecteur s'en débrouiller, et le débrouillage, je le faisais à l'occasion dans mon cours. Maintenant, disons, je débrouille davantage le texte que par le passé. J'ai commencé d'ailleurs par la phrase, la phrase de Lacan qui confie toujours le terme le plus important au dernier mot et qui donc oblige préalablement à des

acrobaties, je l'ai très longtemps préservée. À partir d'une certaine date, j'ai décidé de détordre la phrase, constatant les difficultés que ça produisait pour le lecteur, et aujourd'hui, un pas de plus, j'ai essayé de fournir dans ces huit *Séminaire*s un texte aussi peu équivoque que possible, c'est-à-dire j'ai restitué, on voit plus clairement quels sont les antécédents des relatifs par exemple, en pensant que si je ne le faisais pas, personne ne le ferait. Voilà, bon.

Et il faut dire que ça émerge comme une Atlantide engloutie, ce débroussaillage, ou alors c'est comme une excavation où on prend comme ça dans les mains quelque chose de poussiéreux et avec une petite balayette on enlève et on voit alors le relief apparaître, et ça se produit pour moi dans le travail même que j'y fais et donc je le fais avec, si je puis dire, la jubilation de l'archéologue qui voit remonter à la surface des inscriptions enfouies.

Reste certainement qu'il faut y mettre du sien, et que, si détordue, si complétée que soit là l'argumentation de Lacan, elle n'empêche pas d'y mettre du sien. Et j'évoquerai ici un auteur auquel, je crois, Lacan avait fait lui-même référence une fois - je ne crois pas qu'il y en ait trace -, quand il annonçait la création de son école, il avait évoqué - peut-être parce que je lui en avais parlé - Fichte, élève de Kant qui, dans sa seconde introduction à la *Wissenschaftlehre*, *La doctrine de la science*, écrit, parce qu'on lui objecte qu'on ne comprend absolument rien à ce qu'il énonce comme cours de philosophie : « On dit qu'on doit compter avec l'activité autonome de l'autre et lui donner, non pas telle pensée déterminée mais seulement les indications pour la penser lui-même. » C'est ce que fait Lacan dans ses *Écrits* mais aussi dans le *Séminaire*, il donne les indications pour qu'on pense par soi-même. Et c'est une idée qu'il exprime lui-même à sa façon, à la fin de l'ouverture des *Écrits,* page 10 : « Nous voulons, du parcours dont ces écrits sont les jalons […] amener le lecteur à une conséquence où il lui faille mettre du sien. » C'est la même idée, et puisque je suis sur l'un des auteurs majeurs de l'idéalisme transcendantal, je vais conclure en vous donnant l'orientation que je retrouvais dans Schelling, dans un de ses petits traités sur l'explication de l'idéalisme de la doctrine de la science :

« On devrait penser que seul un homme qui a, lors des recherches empiriques, assez souvent senti combien, à elles seules, elles contentent peu l'esprit ; senti que précisément les problèmes les plus intéressants qui s'y trouvent renvoient si souvent à des principes supérieurs, et avec quelle lenteur et quelle incertitude on progresse en elles sans Idées directrices - seul un homme qui a appris, par une expérience multiple, à discerner l'apparence et l'effectivité, l'inanité et la réalité des connaissances humaines, seul un tel homme - fatigué par maintes vaines recherches qu'il s'est à lui-même proposées dans l'ignorance de ce dont l'esprit de l'homme est capable, seul un tel homme soulèvera en lui, avec un complet intérêt, avec une claire conscience du sens de ce qu'il demande, la question : Qu'est-ce qui à la fin est réel dans nos représentations ? »

Ce qui est réel, c'est là en allemand, *das Reale*. Qu'est-ce qui,

à la fin est réel dans nos représentations ? Eh bien, cette question, au fond, elle est ce qu'il y a de plus naturel au psychanalyste. Qu'est-ce qui est le réel à la fin ? Non pas par rapport à la représentation, qui est ce qui est porté à son culmen par l'idéalisme transcendantal, mais dans la dimension des paroles, dans tout ce qui se charrie dans une analyse, de récits, d'anecdotes, de déplorations, de reproches, d'approximations, de vœux, de mensonges, - de demi-vérités -, de repentirs, de soupirs, de paroles qui, disait Lacan, en définitive ont bien peu de valeur. Qu'est-ce qui dans tout ça, à la fin, qu'est-ce qui est le réel ?

Et je dis que ce qui oriente la tâche merveilleuse de cette invention de la dialectique dont Lacan a parlé et qui est là déposée dans les tours spiralés du *Séminaire*, c'est cette question, la question que Schelling formule dans les termes : qu'est-ce qui est à la fin *das Reale* ? Au fond, la grande réponse de l'enseignement de Lacan à cette question, c'est : le réel c'est le symbolique.

C'est le symbolique, parce que ce qu'il appelait le réel à cette date était exclu de l'analyse et donc ce qu'il isolait comme le réel dans la cure, dans le sujet, c'est le noyau de symbolique, à l'occasion incarné par *la phrase*, et dans son opposition à ce qu'il s'agissait de traverser comme un écran, à savoir l'imaginaire. Et donc, disons que ce qu'on a appelé l'enseignement de Lacan, et qui est essentiellement, qui au niveau du *Séminaire* se tient dans les six premiers, des *Écrits techniques de Freud* au *Désir et son interprétation*, c'est : le symbolique est le réel de l'imaginaire ; le symbolique est ce qu'il y a de réel dans l'imaginaire. Et il faut la rupture du *Séminaire* 7, *L'éthique de la psychanalyse*, pour que le réel retrouve ses couleurs à distance du symbolique et de l'imaginaire, pour que le réel repousse le symbolique et l'imaginaire dans le statut de semblant, ce réel alors apparaît indexé par le mot allemand, c'est ce qui me faisait me référer à Fichte et Schelling entre Kant et Hegel, indexé par le mot de *das Ding*, la chose. Référence par quoi Lacan indiquait la pulsion.

Eh bien, c'est ce qui cette année, cette année dans le fil du *Séminaire* de Lacan, fera notre question. Qu'est-ce qui à la fin est réel ?

Pour Freud, pour le dire vite, ce qui à la fin est réel, c'est la biologie. À la fin des fins.

Et si je veux encore rester dans le court-circuit, pour Lacan, à la fin des fins, ce qui est réel, c'est la topologie. C'est-à-dire ce qui n'est nulle matière, qui n'est que pure relation d'espace ou même ce qui est un espace qu'on doit par rapport au nôtre marquer de négation, un *n'espace*, avec un *n* apostrophe qui indique ici qu'il ne s'agit de rien de sensible.

Oui, si dans *L'identification* Lacan utilise encore ces figures comme des illustrations ou comme des métaphores, s'il a, au-delà même de son *Moment de conclure* traqué, continué de traquer la topologie, c'est qu'il y a vu, qu'il y a situé dans son non-sens le réel.

Et dans tout ce qu'énonce Lacan, les guillemets sont constants. Il ne s'exprime jamais à son *Séminaire* sans dire : *si je puis dire, pour ainsi dire, ce qu'on appelle…* Il prend tout avec des pincettes. C'est-à-dire qu'il prend tout justement comme des signifiants avec lesquels on essaie

maladroitement de capter ce qu'il en est du réel. C'est d'ailleurs pourquoi je suis obligé, quand je le mets en forme de façon lisible, il faut que j'en enlève sinon on ne peut plus lire la phrase. Enfin, entre *ce qu'on appelle ceci* et *ce que j'appelle ceci*, on doublerait le volume. Mais j'en laisse suffisamment pour qu'on saisisse que c'est l'atmosphère même de son discours, l'essence même de son énonciation que de prendre les choses, prendre les mots entre guillemets. C'est des façons de parler, et les façons de parler sont aussi des façons d'effacer ce dont il s'agit.

Mais parfois cette attitude, je peux dire ça, cette attitude propositionnelle, comme disait Bertrand Russell, cette attitude propositionnelle qui était celle de Lacan depuis toujours, il a dit : je me faisais connaître, quand j'étais étudiant, j'étais celui qui disait : ce n'est pas tout à fait ça. Bon. Mais parfois, précisément, quand on se tient à cette discipline, parfois *c'est* tout à fait ça. En particulier, c'est quand on trouve le mot juste et parfois, pour trouver le mot juste, il faut le déformer, il faut qu'il arrive à passer le mur du signifiant et du signifié, donc on ne passe pas le mur du signifiant et du signifié sans le déformer quelque peu, et parfois c'est tout à fait ça.

Eh bien, en particulier, quand je dis, au nom de Lacan - il l'a dit une fois, deux fois -, quand je dis, au nom de Lacan : la topologie c'est le réel, je le dis sans guillemets, au sens où pour Lacan, c'était tout à fait ça.

À la semaine prochaine.

*Applaudissements*.

Fin du *Cours* 1
*(19 janvier 2011)*

# ANNÉE 2011

Jacques-Alain Miller

Seconde séance du *Cours*

(*mercredi 26 janvier 2011*)

## I

Je me suis servi de mes mains, la dernière fois, pour vous mimer le rapport des deux cercles dont l'articulation est constituante de cet objet topologique qui s'appelle le tore et qui est le premier de cet ordre, ordre topologique, à avoir été introduit par Lacan dans la psychanalyse. C'est en quelque sorte, cette topologie, un nouvel imaginaire qui a été inventé par Lacan, dans la mesure où il l'a pêchée dans les mathématiques pour nous exercer à de nouvelles formes.

D'ailleurs, l'usage que je fais de cette expression de « nouvel imaginaire » est justifié ne serait-ce que parce que Lacan - me semble-t-il - y a été conduit par un ouvrage dont David Hilbert, l'un des co-auteurs, lui bien connu, mathématicien central de la fin du XIXe siècle, oracle des mathématiques, qui s'est pour l'occasion adjoint un *con vocent* que j'identifie moins, enfin pour dire qu'il m'est inconnu - un ouvrage, donc, qui s'appelle *La géométrie et l'imagination*. C'est là que Lacan a pêché la bande de Möbius, le tore et le cross-cap, et il a donc fourni les psychanalystes de nouvelles ressources, c'est-à-dire essentiellement de nouveaux rapports, de nouvelles relations, mais représentables.

Et lui-même s'est exercé avec une vertu que j'admire, d'autant plus que là-dessus je ne suis pas son émule, à les dessiner dans ses séminaires. Il est d'ailleurs à noter - je crois l'avoir déjà fait dans ce cours jadis - qu'on ne trouve représentées ces figures topologiques dans aucun écrit de Lacan. Ce qui n'est pas dire qu'elles en sont absentes, elles sont là à titre de support et de support constant. Il a écrit de cette topologie dans un texte qui figure dans les *Autres écrits* et qui s'intitule *L'étourdit*, titre de Molière modifié par un *t* final qui fait appel précisément aux tours du dit, d.i.t, ce que je plaçais sur le cercle que j'appelais cylindrique du tore.

Ce dont je peux témoigner - évidemment c'est un témoignage que vous pouvez considérer comme sujet à caution puisque j'en suis le seul témoin, mais enfin vous êtes ici un certain nombre à savoir que je m'efforce à ne pas raconter de bobards - eh bien, je témoigne, à la barre, que Lacan s'étant engagé dans la rédaction de cet *Étourdit* pour satisfaire à une demande qui lui était faite de contribuer à un recueil - je crois me souvenir, c'est dans le texte du service de l'hôpital Sainte-Anne où il faisait sa présentation -, et ayant rédigé un certain nombre de pages, où vous retrouvez concernant *ce qui reste oublié derrière ce qui s'entend* - allez-y voir -, une fois achevée la rédaction de ces premières pages, il s'était trouvé en carafe, me disant : je me demande par quoi je vais

continuer. Plutôt que de laisser passer, j'ai pris ça au sérieux et je lui ai dit : au fond, vous n'avez jamais rien écrit sur la topologie, qui est pourtant pour vous si fondamentale. Il m'a dit : ça, c'est une idée. Et pour ce que j'en sais, vous devez le développement que vous trouvez sans aucune représentation concernant la topologie dans cet écrit à cette suggestion de ma part. Donc il se passait aussi bien d'en écrire, jusqu'à 1972.

Alors, la dernière fois, je vous ai invités à considérer que la spirale des tours enchaînés du cercle cylindrique, qui enserre le corps du tore, quand elle se boucle, dessine le cercle central du tore, celui qui communique, qui ne fait qu'un avec l'espace où est situé le tore. À la différence d'un ballon dont vous ne pouvez pas traverser la surface, que vous pouvez attraper, tenir, relancer, pour ce qui est du tore, il y a un trou au milieu, c'est ça, le trou central. Quand Lacan introduit le tore, il s'en sert aussitôt pour inviter à y représenter les tours de la demande, tours du cercle cylindrique qui, lorsqu'ils finissent par se rejoindre, dessinent le cercle qui enserre le trou central comme le trou de l'objet du désir. Et moi, je vous ai dit, j'ai utilisé cette représentation pour indiquer la relation du discours de Lacan dont les tours se sont poursuivis année après année, si je puis dire *perinde ac cadaver*, jusqu'à la mort, par rapport à son objet, à ce dont il s'agit pour lui, et j'ai dit : le réel.

Je viens de mettre à la place de son objet ce dont il s'agit pour lui. C'est que le mot d'objet ne convient de façon simple en l'occasion. C'est que *objet* porte avec soi ce préfixe *ob*, qu'on a du mal à, si je puis dire, gober. *Ob*, en latin, c'est d'abord : devant, en face de. C'est ce qui nous vaut ces vocables dans notre langue : obstacle, objection - ce qu'on vous jette à la figure, l'obstacle sur lequel vous butez quand vous vous avancez - mais aussi bien l'oblation que vous offrez sous le nez de l'autre, avec les meilleures intentions du monde : je me réfère à ce que Freud a dit du cadeau, que j'avais évoqué -, c'est aussi l'obligation, l'obscurité, l'obscénité. Au fond, le français a privilégié dans le *ob* latin la valeur de : en face, à l'encontre de. Et on le retrouve aussi bien sous la forme *oc*, *op*, *os* ou simplement avec le *o* qui signale sa présence dans : occasion, comme dans omission. Et c'est ça, qui fait difficulté avec le mot d'objet quand je m'y réfère ici, car il ne s'agit pas de rien qui soit en face, comme vous, vous êtes ici en face de moi, et moi, en face de vous. Si j'ai dit : *ce dont il s'agit*, plutôt que : *objet*, c'est que mon propos visait quelque chose de l'ordre de la substance, la substance du discours de Lacan, au sens de ce qu'il y a dessous, sous les manifestations, sous ce qu'on en perçoit, sous les phénomènes.

Mais enfin, Lacan a conservé le mot d'objet, quand il parle de l'objet *petit a*. Et précisément, ce n'est pas l'objet au sens de ce qui est en face - il a commencé comme ça, parce que c'était aussi l'usage dans le discours psychanalytique d'entendre l'objet comme ce qui est en face. Si Lacan a maintenu pour le *petit a* le terme d'objet, c'est aussi parce qu'il a exploité une autre valeur du *ob* latin, qui signifie aussi : à cause de. J'ai vérifié dans mon *Gaffiot* que Cicéron dit : *ob eam rem*, à cause de cela ; *ob eam causam*, pour cette raison. Et c'est ainsi que Lacan a pu placer son

objet *petit a* dans ses schémas, en particulier celui du discours de l'analyste, en-deçà, en arrière du sujet du désir et non pas en avant ; non pas comme l'objet qu'on vous met sous le nez pour vous attirer, mais comme l'objet qui par derrière cause votre désir.

Et ce n'est pas par hasard qu'au premier pas que nous pouvons faire à propos du réel, nous tombions sur la notion de cause. Il y a, pour le dire comme pourraient le dire les philosophes, une appartenance conceptuelle essentielle entre le réel et la cause. Et on pourrait en faire, quand on se sert du mot *réel*, le trait distinctif de l'adéquation du mot : le réel est cause. Il n'est légitime de parler de réel qu'à condition que ce à quoi on attribue la qualité d'être réel est cause, cause d'un certain nombre d'effets.

Et c'est pourquoi, dans cette perspective, j'ai pu dire que la question du réel était après tout naturelle, ce qu'il y a de plus naturel au monde pour un psychanalyste. J'aurais même pu dire que la question du réel est posée pour toute action qu'on dit thérapeutique, dans la mesure où il s'agit pour elle d'atteindre au réel comme étant le royaume, le règne, l'ordre de la cause, dans la mesure où on essaie d'obtenir des effets, des effets de transformation. Il faut donc bien pouvoir intervenir là où ça se joue, là où ça se décide.

Et donc, en ce sens, la question du réel est instante, spécialement pour toutes les thérapies qui procèdent par la parole, et depuis l'invention de la psychanalyse, elles se sont multipliées - que ce soit sous une forme que nous pouvons juger dégradée n'est pas ici en question. La question du réel est instance pour toutes les parlo-thérapies - une façon de les nommer qui fait résonner le mot parlote. En quoi la parlote peut-elle atteindre au réel ? Et que faut-il que ce réel soit pour qu'une parlo-thérapie ait des effets ? Je ne sais si là nous pouvons aller plus loin que l'axiome classique qui veut qu'il y ait une homogénéité de la cause et de l'effet, que cause et effet soient du même ordre. Enfin, si nous nous rangeons à cet axiome - au moins pour aujourd'hui -, si nous admettons qu'il faut que le réel soit du même ordre que ce qui a des effets sur lui, alors il faut que par quelque biais le réel subsiste de parole.

J'ai introduit ça la dernière fois par un court-circuit, passant par Schelling, le jeune Schelling, celui qui, disait Hegel, a fait son éducation devant le public - tous les six mois, tous les ans, il changeait peu ou prou de doctrine, enfin, pour aller vite - et qui a fait résonner cette question - lorsqu'il essayait, il était encore le propagandiste de Fichte, lui-même propulsé dans sa doctrine de la science par sa lecture de la *Critique de la raison pratique* de Kant, qui avait été pour lui le point de capiton pour réordonner la *Critique de la raison pratique* - cette question, qui est vraiment une haute et noble question : qu'est-ce qui à la fin est réel - en allemand, *das Reale* -dans nos représentations ? Et c'est sans doute, je peux m'avancer à le dire - tout simplement parce que j'ai été par un côté un ancien idéaliste passionné, enfin pas au sens clinique, au sens de l'histoire de la philosophie -, c'est la question la plus haute qui puisse être posée dans le cadre de l'idéalisme transcendantal. Et il y avait une partie de moi qui était en effet, dans mon jeune temps, qui

cherchait la vérité entre Kant, Fichte, Schelling et Hegel.

Qu'est-ce qui est le réel ? Cette question est devenue instante dans la philosophie à partir de Descartes - Descartes à qui Lacan a fait retour pour essayer d'en déprendre son concept du sujet -, je dis instante au sens où c'est une question marquée par l'urgence et par l'insistance. Celui qui a eu là-dessus l'aperçu le plus net, le plus clair, le mieux centré, c'est le nommé Heidegger, dans un article de 1938 qui s'appelle *L'époque des conceptions du monde* et qui souligne, indique que c'est à partir de Descartes qu'à proprement parler le monde est devenu une image conçue, une image conçue par le sujet - et il emploie le mot allemand de *Bild*, qui est à proprement parler l'image, le terme qu'on emploie quand on parle d'image spéculaire, en allemand c'est *Bild*, quand on parle de l'image originaire, on dit *Urbild* -, et que c'est à partir de Descartes que tout ce qui est - là, le discours philosophique nous invite à, ce n'est même pas à appliquer la catégorie de l'universel, c'est au rassemblement de tout ce qui est, de ce qu'on appelle en terme technique l'étant, pas avec un *g*, avec un *t*, les canards, c'est nous -, tout ce qui est, à partir de Descartes, au moins pour les philosophes mais c'est solidaire de tout un ensemble, devient *dans* et *par* la représentation.

Pour en saisir la nouveauté, il faut penser que l'idée de *se représenter*, l'idée du monde comme *représentation au sujet* était tout à fait absente de la philosophie scolastique et, si l'on peut dire, de l'idéologie médiévale, où si le monde se soutenait, c'était en tant que créé par le Créateur, avec un grand *C*. Ce n'était pas un monde représenté *par* et *pour* le sujet, c'était un monde créé *par* et aussi *pour* la divinité, et plaçant sous le signifiant Dieu la cause suprême. J'évoque le Moyen-âge pour ne pas parler des Grecs, où ce qui est était avant tout, au moins pour Platon, déterminé à partir de l'essence et sans doute plutôt, disons, de la description plutôt que de la causalité. Enfin, ce qu'il y a de causalité en tout cas chez Platon, c'est un modèle optique qui l'indique, c'est plutôt la projection de silhouettes dans la fameuse caverne, par rapport à quoi, si on peut utiliser le terme de réel, le réel c'est l'Un, c'est l'idée du Bien, et les apparences sont les ombres portées. Enfin, j'y reviendrai après y avoir repensé.

La représentation - et ce terme est capital chez Freud, qui parle de la *Vorstellung* -, la représentation, inconsciente - malgré ce que Lacan s'est évertué à démontrer, on a du mal à gommer que chez Freud l'inconscient est tissé de représentation inconscientes -, la représentation émerge comme telle quand, ce que Heidegger appelle le monde - et c'est un héritage de la phénoménologie de Husserl - devient ce qui est convoqué par le *cogito*, quand le monde est ce qui doit monter sur la scène du sujet, si je puis dire, se présenter devant lui, et être évalué par lui. Nous avons cassé beaucoup de bois sur la tête des évaluateurs, mais c'est la faute à Descartes ! C'est là que ça a commencé d'évaluer ce qui est représenté selon son degré de réalité. Et précisément pour que le *cogito* émerge, il faut d'abord avoir révoqué, c'est-à-dire mis en doute, suspendu, raturé tout ce qui est représentation, c'est-à-dire

reconnaître que là, il n'y a point de réel. Et c'est précisément ce qu'on appelle gentiment le doute cartésien, comme s'il s'agissait d'un petit obsessionnel qui, tout en sachant que c'est là, se dit : mais peut-être bien, quand même. Rien à voir ! Ce doute, c'est la terreur ! C'est la terreur qu'exerce le sujet qui émerge comme seule instance qui résiste à la suspension de toute représentation en tant que vidée de réel.

Et c'est ainsi que nous vivons encore à cette époque, l'homme, comme s'exprime Heidegger, devient le centre de référence de l'étant en tant que tel, et il étend cette notion de centre de référence jusqu'au-delà de l'individu en disant qu'à l'occasion, on constituera comme centre de référence de l'étant la société, l'histoire etc. Et c'est à l'époque, l'époque de la représentation, que devient nécessairement instante, je disais, la question : est-ce que tout cela n'est que rêve ? - ou cauchemar. Est-ce rêve ou réel ?

Alors, comme vous savez, une fois que cette opération de terreur sur la représentation a été réalisée, cette opération de terreur cartésienne, on peut dire que le monde est converti en représentation et récusé à ce titre-là. Au point qu'il ne reste comme résidu que…, enfin, au fond de la bouteille, la lie de la bouteille, c'est le *cogito*, que lui, on n'arrive pas à éliminer avec les moyens du bord. Là, on obtient en effet une certitude, mais qui ne permet de rien se représenter, c'est-à-dire ce *cogito* ce n'est pas une chose représentable, et on n'est pas non plus assuré de sa permanence, c'est une certitude mais instantanée, évanouissante, pour laquelle se pose la question : mais combien de temps ? Et donc, on ne peut pas reconnaître à ce *cogito*, malin, on ne peut pas lui reconnaître la qualité d'une substance, qui exige parmi ses attributs précisément la permanence, la permanence sous ses manifestations. C'est ce qui a tenté Lacan, pour le rapprocher du sujet de l'inconscient qui lui non plus n'est pas substantiel, tel qu'il le conçoit.

Autrement dit le *cogito* à lui tout seul n'assure pas qu'on puisse passer de la représentation au réel, il ne permet pas la transition de la représentation au réel.

Et alors, pour obtenir ça, pour réaliser cette opération, il faut aller chercher, aller distinguer, parmi les représentations du sujet, *une* distinguée, spéciale, qui aurait la propriété exceptionnelle d'opérer la jonction de la représentation et du réel.

Et, c'est la transition que Descartes expose dans la *Troisième méditation*, où il explique le statut singulier de l'idée de Dieu, et que cette idée a nécessairement un corrélat dans le réel, qu'elle ne peut pas être une fantaisie. Et donc, dans un contexte renouvelé par l'émergence du *cogito*, il récupère dans la scolastique quelque chose de l'ordre des preuves de l'existence de Dieu et il remet en fonction, disons pour simplifier, l'argument de Saint-Anselme, et une fois que c'est parti comme ça, on retrouve tout, tout ce qu'on avait bousillé au départ pour isoler le *cogito*, on respire, il y a l'idée de Dieu, elle ne peut pas ne pas avoir un corrélat réel, et dans l'idée de Dieu, il y a qu'il ne peut pas vouloir être trompeur, parce qu'il est ce qu'il y a de plus réel et être de bonne foi est supérieur à être trompeur - tel

quel - et donc on souffle et on voit revenir - je simplifie - tout ce qu'on avait mis en suspens au départ, on le voit revenir par le canal d'un grand Autre qui se pose là - il faut dire - et qui est, au fond, le passeur de la représentation au réel.

On ne dira pas que c'est un grand Autre supposé savoir, il est plus que ça, l est supposé dire la vérité dans la mesure où il *décide* de la vérité. Rien ne lui est supérieur, même pas la vérité, et c'est lui qui dit ce qui est vrai et ce qui est faux, donc il est éminemment le lieu de la vérité, au sens où il la produit. C'est ce qu'on appelle la doctrine de la création des vérités éternelles.

Voilà au fond, ce qui a émergé avec Descartes c'est à la fois la conversion du monde en représentation et puis le grand renfermement qui fait que tout rentre dans l'ordre par le biais d'un recyclage de la scolastique, un recyclage de la preuve de l'existence de Dieu. Et, je vais vite, mais enfin, les cartésiens, les grands cartésiens qui pourtant ont différé de Descartes sur de nombreux points - que ce soit Malebranche ou Spinoza - au fond, reconnaissent au signifiant Dieu cette fonction de passeur de la représentation au réel, et que la représentation procède de Dieu. Alors, ils se distinguent de Descartes en ce que d'une certaine façon leur énonciation s'installe d'emblée au lieu de l'Autre. Ils se privent par là du pathétique de l'expérience cartésienne, ce pathétique auquel on peut être sensible quand on lit les *Méditations* : le sujet tout seul qui essaye de s'y retrouver, qui chemine péniblement, qui voit s'écrouler ses certitudes, ses croyances, puis l'ensemble de l'étant, pour finalement émerger réduit à une pointe, à partir de quoi tout se recompose. Les autres passent d'emblée au lieu de l'Autre, et ça donne, ce qui chez Malebranche s'appelle *la vision en Dieu*, et chez Spinoza l'équivalence *Deus sive natura :* Dieu, autrement dit la nature, qui étend ce lieu de l'Autre à l'ensemble de l'étant.

Et donc, nous nous rapprochons de là où nous en sommes, avec Freud et avec la psychanalyse, à partir du moment où la connexion divine - je vous fais un cours de philosophie pour psychanalystes, mais enfin il faut passer par là, au moins pour ce que je veux dire cette année -, à partir du moment où cette connexion divine entre l'ordre de la représentation et le réel a été rompue. Et sans m'étendre, je dirais qu'elle est rompue à partir de Kant. C'est tout de même avec Kant qu'on sort décidément du Moyen-âge, c'est-à-dire qu'on - est on sorti du Moyen-âge ?, pas sûr... -, mais enfin on liquide le résidu scolastique de Descartes et c'est la valeur de maintenir ce qui a fait faire des gorges chaudes à des générations de philosophes et de non philosophes aussi, c'est ce qui fait la valeur de cette limite que Kant a posée en parlant de *la chose en soi*, de la chose en soi qui n'est justement pas pour le sujet, de la chose en soi qui est comme telle inconnaissable, qui est justement de l'ordre de ce qui, du réel, ne passe pas dans la représentation.

Et c'est à partir du moment où on n'a plus pu se servir du signifiant Dieu pour assurer la transition entre représentation et réel - et là-dessus Kant mobilise les ressources de la logique pour montrer que le raisonnement de Descartes sur

l'idée de Dieu est un paralogisme, mais je passe là-dessus -, à partir du moment où c'est rompu, là devient instante la question du réel, telle qu'elle résonne dans la phrase du jeune Schelling: *qu'est ce qui à la fin est le réel dans nos représentations ?*, si Dieu n'est plus là pour assurer la transition.

Vous m'excuserez de rester dans le registre encore de l'histoire abrégée de la philosophie. Au fond, pour nous, à partir de là il y a eu deux grandes voies. Il y a eu la voie de Hegel ou il y a eu la voie de Schopenhauer. Schopenhauer qui vouait à Hegel une détestation particulière, et Schopenhauer *qui genuit* Nietzsche. Il y a donc là tout un courant de la pensée philosophique - je dis un mot rapide sur Schopenhauer parce qu'il est tout à fait absent des références de Lacan, clairement Lacan a pris son départ sur le versant de Hegel, c'est chez Platon et chez Hegel qu'il a trouvé avec la notion de la dialectique à asseoir l'opération de la psychanalyse - mais jetons un œil du côté de Schopenhauer.

Schopenhauer dit les choses dans le titre de son grand livre : *Le monde comme volonté et comme représentation*. Le premier livre, c'est *Le monde comme représentation*, le second livre c'est *Le monde comme volonté*. Et ce qu'il appelle la volonté, pour simplifier les choses, c'est un des noms du sujet. Et au fond, Schopenhauer assume la scission de la représentation, de l'ordre logique qu'elle emporte avec elle, pour que ça tienne, et puis le sujet, qui est autre chose, et qui chez lui porte ce nom de volonté, et qui est un héritage lointain de la *Critique de la raison pratique*. Je dirais au fond, Schopenhauer, son livre I, c'est la *Critique de la raison pure*, revisitée, et son livre II c'est la *Critique de la raison pratique*, et il explique que ce sont deux ordres distincts.

Le livre I de Schopenhauer commence : *Le monde est ma représentation*, et c'est la phrase qui traduit ce que Heidegger plus tard appellera *le monde comme image conçue*. C'est le monde qui a commencé avec Descartes. Et que le monde soit ma représentation c'est le mode de toute expérience possible et imaginable : tout ce qui existe, existe pour le sujet, l'univers entier n'est qu'objet, n'est objet qu'à l'égard d'un sujet. Au fond, il traduit d'une façon extrêmement compacte le *ob* de l'objet, au sens de : en face, et l'étend à l'ensemble de ce qui existe. Alors, ça échappe souvent cette... Ce qui me frappe chez Schopenhauer, c'est plutôt la simplicité, alors, évidemment, c'est même tellement simple que ça tiendrait sur deux, trois feuilles de papier - il écrit six cent pages -c'est parce que c'est un admirable rhéteur qui apporte indéfiniment des preuves à l'appui, mais l'armature a la simplicité que j'ai dite.

Le livre II, *Le monde comme volonté*, c'est l'exaltation du sujet, et ce que Kant réservait comme *le réel inconnaissable de la chose en soi*, Schopenhauer l'appelle la *volonté*, la volonté du sujet, qui n'est pas représentable mais qu'on peut rejoindre, dont on peut s'approcher à travers la contemplation, sur le mode platonicien, et qui s'exprime spécialement dans la vie - la vie qui est autre chose que simple représentation -, ce que la volonté veut, c'est la vie, et il installe comme catégorie centrale du sujet le *vouloir vivre*, et c'est là-dessus, dans ce sillage que s'inscrira Nietzsche, en graduant le *vouloir vivre*, les

ennemis du *vouloir vivre*, et qui célébrera au contraire la carrière donnée au désir et à ce *vouloir vivre*, ce qui conduit par exemple Schopenhauer à faire une place spéciale dans ce livre II à ce qu'il appelle *l'acte de la procréation*. Il n'y a pas beaucoup de philosophes qui ont fait cette place à l'acte de la procréation. Il y a Aristote qui lui a fait une place, mais il a fait une place à tout. Dans son histoire des animaux, évidemment il y a une place pour la procréation, mais chez Schopenhauer, c'est distinct, il considère quand même que *l'acte de la procréation* est une incarnation tout à fait distinguée du *vouloir vivre*. Et il va jusqu'à évoquer la jouissance charnelle, où la volonté de vivre montre qu'elle dépasse la vie de l'individu, qu'elle est transindividuelle. Les exégètes d'ailleurs ont remarqué cette place que Schopenhauer donnait au rapport des sexes dans deux, trois pages fulgurantes, et ça les avait conduits à penser que Freud avait peut-être compulsé Schopenhauer, ce qui ne semble pas être le cas.

En tout cas, Lacan est allé vers Hegel. Il n'est pas allé de ce côté là, il n'est pas allé du côté Schopenhauerien qui constate la scission entre ce qui est de l'ordre de la représentation et de l'ordre du *vouloir vivre*, et entre ce qui est de l'ordre de la représentation et ce qui est de l'ordre du réel sans représentation qui est le *vouloir vivre*, puisque pour lui cette volonté, ce que Kant désignait comme *la chose en soi*, il l'identifie comme ce *vouloir vivre*.

Eh bien, Lacan est allé vers Hegel. Il est allé du côté où tout de même, il y avait une équation entre le rationnel et le réel. Et entendons-nous bien sur ce que - comme vous savez sur ce que Hegel dit dans sa préface: «Tout ce qui est réel est rationnel et tout ce qui est rationnel est réel»; la deuxième partie, Lacan n'a pas insisté dessus ou l'a récusée, mais « tout ce qui est réel est rationnel», au fond, c'est armé de ça qu'il est entré dans la psychanalyse -, alors entendons-nous sur ce qu'est ici le réel. Dans sa préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel n'emploie pas le mot *Reale* pour dire réel. Il emploie le mot *Wirkliche*, qui désigne ce qui est effectif ou actuel, et l'étymologie du mot le lie à *wirken* : ce qui est actif ou effectif, et on trouve aussi le mot *Wirkung,* qui veut dire *effet*. Donc ce que Hegel désigne, c'est le réel en tant que ce qui a des effets, le réel en tant que ce qui est cause.

Ce n'est pas le cas de *la chose en soi* kantienne. La chose en soi kantienne, on ne peut pas déduire comme ses effets les phénomènes, puisque précisément il y a la constitution *a priori* des catégories, on n'a aucune idée de comment opérerait la chose en soi. Au fond, c'est de ça qu'on s'est moqué chez Kant, que la chose en soi fait dodo. Elle est en soi, elle n'y est pour personne, si je puis dire, elle est tout le temps dans l'escalier.

Alors qu'ici le réel dont il s'agit, c'est un réel qui a des effets et auquel on accède par la raison parce qu'il est rationnel de bout en bout. Et si je voulais encore simplifier, je pourrais répartir, comme on le faisait dans l'Antiquité, Hegel et Schopenhauer comme Héraclite et Démocrite, Hegel qui rit et Schopenhauer qui pleure. Schopenhauer le pessimiste, pour qui ça ne peut pas bien se terminer, et Hegel pour qui, continuellement, opère la rationalité du réel, à la fin des fins, à la fin de toutes les ruses,

qui a l'idée - en tout cas ça a été lu comme ça - d'une grande réconciliation dans le Savoir absolu, Schopenhauer jouant une sorte de Zazie qui dit : Savoir absolu, mon cul !, et Nietzsche reprend ça.

Donc il y a deux grandes familles d'esprit depuis lors, les pessimistes et les optimistes, dans la philosophie. Je simplifie pour vous laisser un souvenir que la domination exclusive de Hegel sur les esprits à partir de Lacan, j'essaie de gonfler un peu la figure de Schopenhauer qui n'a pas la même place et je la renforce du soutien de celui qui s'est présenté comme son disciple, à savoir Nietzsche, d'où procède toute la filière anti hégélienne de la pensée qui a débouché en France, au XX° siècle, chez Georges Bataille, Blanchot, et d'autres, des philosophes, Deleuze....

Et donc, à partir du moment où le réel est saisi comme *Wirkliche* - et évidemment Lacan y a vu la faveur qu'on trouve *Reale* et *Wirkliche* dans le texte de Freud donc, il l'a fait valoir -, à partir du moment où on saisit le réel comme *Wirkliche*, on détermine évidemment une hiérarchie de ce qui existe, dans ce qui est. Au fond, il y a une ontologie basse, il y a les entités apparentes, contingentes, transitoires, je dirais d'une façon générale les entités sous-développées du point de vue de la raison, qui dépendent d'autres entités, les entités parasites en quelque sorte, ou simplement possibles, qui peuvent exister ou ne pas exister ; et puis, il y a ce qui est, au sens fort, c'est-à-dire ce qui en quelque sorte absorbe ces conditions d'existence, c'est-à-dire se présente comme nécessaire, et qui a développé sa nécessité jusqu'à une forme supérieure d'être.

On ne peut pas dire que Hegel simplement bénissait tout ce qui était, au nom de ce que c'était *wirklich*. Il faisait au contraire dans ce qui est des distinctions entre ce qui n'est qu'apparent, ce qui n'a pas développé la nécessité de son existence, et les formes pleines de l'être ; et d'une certaine façon au sommet, restant, disons, un Dieu qui a opéré à travers les ruses de la raison un absolu qui est en quelque sorte substantiel au sens du Dieu de Spinoza, qui est une réédition du Dieu de Spinoza.

Alors, j'ai dit tout ça pour en venir à souligner, au contraire de ce qu'on rabat de façon approximative et grossière sur le structuralisme, ce qui est en jeu dans le structuralisme *de Lacan*. Ce qui est en jeu dans le structuralisme de Lacan, qui bien entendu se déprend de Jakobson et de Lévi-Strauss, c'est la question du réel.

Ce que Lacan a trouvé dans la structure, c'est une réponse à la question du réel qui lui a parue opératoire dans la psychanalyse, pour passer de la parlote au réel, et qui l'a conduit à poser que ce qui est réel et ce qui est cause dans le champ freudien, c'est la structure du langage. Et, au fond, je me dis qu'en écrivant dans mon très jeune temps un article après une première lecture de Lacan, qui s'appelait *Action de la structure*, au moins j'avais saisi ça, c'est-à-dire en quel sens chez Lacan, la structure, c'est le réel.

Alors on prend - comme de bien entendu parce qu'on récite ça depuis avant qu'on soit né, le réel, le symbolique et l'imaginaire. Lacan a pêché ça en effet dans une page de Lévi-Strauss -*L'efficacité symbolique*, c'est une façon de dire : *action de la structure* - et il en

a fait une conférence qui précède la scission de 1953 et son premier séminaire public. Vous la trouvez, cette conférence, rééditée dans le petit opuscule que j'ai intitulé *Des Noms-du-Père*, puisque Lacan a dit plus tard que Réel, Symbolique, Imaginaire c'était, au fond, les Noms-Du-Père, ou *des* Noms-Du-Père. Et donc on prend comme acquis - acquis, à qui, à qui est-ce... - la tripartition réel, symbolique, imaginaire. Au fond, elle est validée par l'usage que nous en faisons et la clarification qu'elle apporte aux phénomènes auxquels nous nous confrontons dans l'expérience analytique. Mais enfin, quoique Lacan dans la dernière partie de son enseignement se soit appliqué à les mettre sur le même plan, si je puis dire, comme des ronds de ficelle, au départ il n'en est rien. Il y a une tripartition et une hiérarchie ontologique entre ces trois termes.

D'abord, la tripartition permet d'exclure le réel, au sens de *Reale*, ce qui ici veut dire au sens du donné, de ce qui est naturel. Ça exclut en même temps ce qu'il y aurait de substantiel dans le corps. Ça veut dire : ne paraît dans le champ freudien que l'étourdit, que les tours du dits, le reste n'est pas pris en compte. On ne va pas s'occuper de : ah, vous me dites ça de votre père, eh bien allons interroger votre père pour connaître son point de vue, quand même. Ce qu'on fait très naturellement dans la thérapie familiale ou il s'agit de se mettre d'accord sur ce qui s'est passé, de trouver, de faire la part des choses, c'est un exercice de négociation, c'est une thérapie par négociation. On deale. L'exclusion du réel c'est de dire : tout cela est très légitime, mais ça ne fait pas partie du champ freudien. On ne dit pas: ah bah, si c'est comme ça, amenez-moi votre mère et je vais... Bon, ça vous paraît tout naturel, mais c'est traduit par : on se fie à ce que vous dites, on se fie aux mensonges que vous dites, on considère que les mensonges que vous dites sont plus précieux que toute les vérifications qu'à l'occasion les analysants entreprennent, ils vont vérifier sur leur lieu de naissance, interroger les voisins pour savoir si vraiment... Bon, en général ça ne donne pas grand-chose. Donc l'exclusion du réel traduit bien quelque chose de concret, qui pour nous est tellement évident que, justement, il y a besoin de le conceptualiser.

Le symbolique, disons, je l'ai dit la dernière fois, c'est un des noms du réel. C'est le réel comme *Wirkliche*, c'est le réel comme cause. Et tout ce qui reste comme image de Lacan, dans l'opinion, ce par quoi il a marqué, c'est précisément comme celui qui a montré en quoi le symbolique était réel, en quoi c'était ce qu'il y avait de plus réel dans la psychanalyse et dans la constitution de sujet.

Quant à l'imaginaire, d'où Lacan est parti avant de commencer son enseignement à proprement parler, lorsqu'il le commence, au gré du symbolique il s'attache à montrer justement que l'imaginaire c'est quand même un moindre être. C'est-à-dire que l'imaginaire précisément est de l'ordre de la représentation, est de l'ordre de la *Bild*, et que même quand des images paraissent maîtresses, paraissent gouverner, elles ne tiennent leur puissance sur le sujet que de leur place symbolique. Et comme je l'avais dit au début de ce cours jadis, l'opération de Lacan était vraiment de montrer comment tous les termes utilisés par les

analystes dans le registre imaginaire ne trouvaient leur vraie place qu'à être retranscrits en termes symboliques.

Alors c'est là que le choix hégélien de Lacan, l'orientation hégélienne première de Lacan, lui permet en fait d'inscrire la psychanalyse dans le registre de la science, parce qu'elle lui permet de dire que le réel dont il s'agit dans la psychanalyse, c'est un réel structuré. Et il le dit sous la forme: *L'inconscient est structuré comme un langage*, qu'on a répétée comme la formule lévitatoire. Mais ça n'a de sens, lacanien, qu'à condition de saisir que l'inconscient est réel ! Alors ça, évidemment Lacan l'a gardé pour lui, il ne l'a lâché, écrit, que dans son tout dernier texte que j'ai longuement commenté jadis, sa *Préface à l'édition anglaise du séminaire XI*, qui est le dernier des *Autres écrits*, dans une parenthèse: « l'inconscient s'il est ce que ... soit réel.»

Et le choix hégélien de Lacan est tout à fait cohérent avec son structuralisme, alors que les structuralistes communs, si je puis dire, étaient tout naturellement anti dialecticiens et anti hégéliens, plutôt positivistes, et Lévi-Strauss a poussé ça très loin - il était tout prêt à naturaliser la structure. C'est pour ça que nos rêveurs soi-disant néo-scientistes peuvent tout à fait s'aboucher avec lui là-dessus. Mais pour Lacan, le *Tout ce qui est réel est rationnel* de Hegel se traduit dans la proposition: *Il y a du savoir dans le réel*. Ce qui est, au fond, le postulat scientifique, depuis Galilée, que la nature est écrite en signes mathématiques.

Et à cet égard, l'inconscient, pour Lacan, c'est une structure, c'est-à-dire un savoir, dans le réel, il s'agit de savoir lequel, mais il y a du savoir dans le réel. Et c'est par là qu'il a pu penser que la psychanalyse rejoignait la science, et qu'il a fait appel à la topologie pour exhiber le réel de la structure. J'ai pêché ça dans le *Séminaire* des Problèmes cruciaux: «La topologie que je construis pour vous est quelque chose qui est à entendre à proprement parler comme le réel. Fût-ce le réel dont l'impossible est une des dimensions et peut être la dimension propre et essentielle».

La topologie pour Lacan c'était, la topologie qui est au fond... - la topologie n'est pas représentation, elle représente ce qui est en fait des formules mathématiques, des relations mathématiques, un savoir - et pour Lacan ce savoir-là correspond à ce qu'exige la structure du langage. Et si l'on veut - alors, ça a été, cette catégorie du réel que je présentais comme bien naturelle, au départ, pour le praticien, et dont en même temps je montre la genèse de sa question à travers une vue de surplomb de plusieurs siècles de philosophie -, la promotion de la catégorie du réel par Lacan, qui n'a fait que monter en puissance au cours de son enseignement, est évidemment arrivée comme une surprise pour ses élèves. Et pendant longtemps ils n'ont pas pu s'y faire, puisque tout avait commencé par l'exclusion du réel, et qu'en français on ne fait pas la différence de *Reale* et de *Wirkliche*, et ils n'avaient pas saisi que la structure était pour Lacan un des noms du réel. Et *Fonction et champ de la parole et du langage* - premier écrit de Lacan qui le lance dans son enseignement - célèbre la puissance de la structure et essentiellement sa puissance combinatoire.

Et Lacan voit - c'est comme ça qu'il comprend, c'est sa version du rationnel hégélien - c'est cette puissance combinatoire dont il fait le ressort propre de l'inconscient, c'est-à-dire le support de la causalité même dont il s'agit dans l'inconscient. Et évidemment, c'est essentiel pour lui de lier structure et combinatoire, et il ne cesse pas, quand il présente des structures, d'en démontrer les combinaisons, les permutations - c'est ce qu'il fait quand il vous présente privation, frustration, castration, avec les catégories de l'agent, de l'objet et du manque, il vous fait un tableau et il fait parfaitement permuter les termes. Des années plus tard ce sera les quatre discours et de même on voit quatre éléments permutant sur quatre places. Il est essentiel pour Lacan d'accentuer le caractère combinatoire de la structure, c'est-à-dire, ses potentialités de déplacement, parce que c'est justement ce qui fait le joint entre structure et dialectique. Alors que, on peut dire, il est le seul à faire cette jonction et qu'au contraire d'une façon générale les structuralistes ont été anti dialecticiens.

Et c'est par là aussi que tout en étant structuraliste, il peut dire que l'inconscient est histoire parce qu'il voit l'histoire comme le déploiement d'une combinatoire. Par rapport à quoi l'imaginaire - au fond, on a, si vous voulez, du côté du symbolique, on a à la fois la structure, la combinatoire, la dialectique, l'histoire, et il reste pour l'imaginaire la fixation, l'inertie, que dans son optimisme premier Lacan voit comme n'étant que des ombres qui seront maniées dès que les termes symboliques vont tourner, et c'est le trait le plus manifeste du premier enseignement de Lacan, je dirais, c'est son triomphalisme optimiste, qui tranche évidemment avec ce qu'il a distribué d'atroce pessimisme dans son dernier enseignement. On a là une inversion complète puisqu'on est au contraire partis avec les trompettes du triomphe du symbolique sur l'imaginaire.

Et à cet égard, au fond, Lacan classait la jouissance, je dirais pour terminer, il classait la jouissance du côté de l'imaginaire. Ça n'entrait pas à proprement parler dans le réel. Pour lui, la jouissance était un effet imaginaire et il ne retenait du corps, étant donné son point de départ à lui qui était *Le stade du miroir*, il ne retenait du corps que sa forme, et disons la jouissance de la forme imaginaire du corps, de l'image du corps. Et donc encore, dans son écrit sur Schreber, dans ses schémas, la jouissance est qualifiée d'imaginaire et donc il est supposé qu'elle est destinée à obéir au doigt et à l'œil au prochain déplacement du symbolique.

Et donc, on peut dire qu'il y a comme une promesse de résorption de l'imaginaire qui est proférée par Lacan, et je dirais, une domination - je m'expliquerai la prochaine fois -, une domination de la vérité sur le réel, ou mieux même, l'idée que dans la psychanalyse le vrai, c'est le réel.

Et le drame de l'enseignement de Lacan, et peut-être le drame du praticien aussi, tient dans le décrochage du vrai et du réel, dans ce qui s'isole de *Reale,* qui échappe à la puissance du *Wirkliche*. C'est toujours ce qui revient à la même place, c'est la première définition de Lacan, et quand il disait : *le réel c'est ce qui revient à la même place*, c'était disqualifiant, ça revient à la même place et, comme les astres, c'est aussi stupide, si je puis dire. À

cet égard, quand il qualifiait le réel de ce qui revient à la même place, ça l'opposait à la puissance dialectique. Dans la dialectique, on n'arrête pas de changer de place et de costume - je ne vais pas le faire - on retourne sa veste, l'être se convertit en non-être et puis.... Bon. Au contraire, le réel, c'est vraiment : vous m'avez sonné...?, et, stupide, à la même place. Et évidemment, il y a dans l'enseignement de Lacan la redécouverte que le corps a un statut que n'épuise pas l'imaginaire, que n'épuise pas la forme, que n'épuise pas la vision du corps.

Et le lieu où ça se joue, où se joue cet enjeu de la question de Schelling : *qu'est ce qui à la fin est le réel ?*, ce lieu dans la psychanalyse, c'est le fantasme, c'est vers ce point que converge l'interrogation de Lacan, c'est à l'idée de traversée du fantasme qu'au fond il aboutit, pour aussitôt démentir cette conclusion. En quelque sorte la passe a été pour lui un moment de conclure sur la fin de l'analyse. Et de la même façon que dans son séminaire il a continué de parler après ce qu'il avait annoncé comme moment de conclure, dans son élaboration aussi il s'est trouvé contraint d'aller au-delà du fantasme et de sa traversée.

Et, au fond, débouchant sur un clivage de la vérité et du réel qui, il faut bien dire, était le symétrique inverse du triomphalisme, de l'optimisme de son départ.

Et donc, je disais que nous avions Hegel qui rit et Schopenhauer qui pleure, eh bien, dans le Séminaire de Lacan, nous avons Lacan qui rit et Lacan qui pleure ; à lui tout seul, il assure tous les personnages du répertoire.

Je continue encore la semaine prochaine.

Fin du *Cours* 2
*(19 janvier 2011)*

# ANNÉE 2011

Jacques-Alain Miller

Troisième séance du *Cours*

(*mercredi 2 février 2011*)

## III

Il fut un temps ou Lacan parlait de la cure analytique. C'est qu'alors il lui fallait dédouaner la psychanalyse en la faisant passer pour une thérapeutique, une action ayant pour but une guérison.

Vous savez qu'il lui substitua dans son usage le plus courant un mot qu'il employait déjà auparavant, celui d'expérience analytique, expérience au sens où, dans une analyse, il se passe des choses, on y vit quelque chose de tout à fait singulier et le mot d'expérience a cet avantage de ne pas spécifier qu'il en résulte quelque chose comme une guérison, ce qui est prudent et réaliste.

Conceptualiser comme on le faisait et comme Lacan un temps l'a adopté, conceptualiser l'expérience comme cure oblige à en distinguer la psychanalyse dite didactique, celle dont le but est de formation. Autrement dit, jusqu'à Lacan, la psychanalyse se trouvait dédoublée : il y avait l'expérience comme cure, avec finalité d'une guérison et l'expérience comme pédagogie, avec finalité de formation. Et l'incidence de l'enseignement de Lacan s'est marquée de la façon la plus évidente par ce qu'elle a accompli de réunification de ces deux aspects, de ces deux versants de la pratique. Le mot d'expérience exprime ça : il qualifie un processus unique. Dont on pourrait dire à contrario, qu'il est à la fois de guérison et de formation, sauf que ces deux termes apparaissent l'un comme l'autre tout à fait inadéquats à désigner ce dont il s'agit. La façon dont Lacan mettait en œuvre la psychanalyse, la façon dont il nous invitait à la pratiquer ne trouvait pas à se ranger sous la rubrique de la guérison ni de la formation, même si on les confond toutes les deux. Tout ce qu'on peut dire, tout ce qu'on peut concéder, c'est qu'il y a en effet des effets de guérison, des effets thérapeutiques qui se déprennent du processus unique de la psychanalyse et qu'il y a aussi des effets que l'on peut qualifier de didactique, des effets de formation. Mais ces effets qu'on peut signaler ne cristallisent pas dans la guérison ni dans la formation. En revanche, la pratique de la psychanalyse comporte des conséquences qui convergent sur le fantasme, le fantasme du sujet qui s'analyse, du psychanalysant. Ces effets, Lacan concevait qu'ils ne se cristallisaient ni en guérison ni en formation mais en ce qu'il appelait : la passe. En quoi il désignait le franchissement d'une impasse constitutive du sujet, proprement originelle et se traduisant pas un effet majeur et que, pour le qualifier, j'ai retenu un mot employé par Lacan une fois dans ses *Écrits,* celui de traversée, traversée du fantasme. Il n'a pas avancé ça avant la treizième année de son enseignement public, dans un écrit de circonstance intitulé *Proposition sur le psychanalyste de l'École* et daté du 9 octobre 1967,

néanmoins c'est la dessus que culmine tout son effort d'enseignement jusqu'à cette date. Ça se situe entre son *Séminaire* de la *Logique du fantasme* et celui de l'*Acte psychanalytique.*

Qu'en est-il de ce fantasme ? Au premier abord, je dirai que c'est essentiellement ce qui, pour le sujet, fait écran au réel et la traversée de cet écran est supposée lui permettre d'accéder au réel, d'avoir avec le réel une entente dont il était jusqu'alors retranché, incapable. C'est aussi, ce fantasme, ce qui fait écran non seulement au réel mais à son être de sujet, dans la mesure où ce qui précipiterait un sujet en analyse, ce serait la recherche de cet être, ce serait la question : qui suis-je ? dans la mesure où il ne disposerait pas de cette clé, ou que quelque chose serait venu pour lui opacifier son « je suis » et qui ferait que comme psychanalysant il se soutienne comme ce qu'en algèbre on appelle une inconnue, un x. Et il est donc question que l'effet majeur de l'expérience analytique ne soit ni de guérison ni de formation mais, à proprement parler de révélation ontologique, quant au sujet.

Seulement le fantasme n'est pas seulement écran, écran du réel. Il est en même temps fenêtre sur le réel. Et il y a là deux valeurs du fantasme qui méritent d'être confrontées, entre l'écran et la fenêtre. Je cite Lacan dans sa *Proposition :* le fantasme est cela - enfin je varie un peu la phrase - le fantasme est cela où se constitue pour chacun sa fenêtre sur le réel. En ce sens, le fantasme est une fonction du réel, une fonction subjectivée, singularisée, du réel. Il est le réel pour chacun, ce qui laisse à l'horizon la possibilité que, franchie cette fenêtre, singularisante, le sujet ait accès au réel pour tous, un champ commun du réel, qu'il est arrivé à Lacan de célébrer, au début de son enseignement. Il voyait dans l'expérience analytique le chemin par lequel le sujet allait se dépouiller de sa singularité pour rejoindre un « pour tous », lequel avait une tonalité indiscutablement hégélienne. En 1967, Lacan n'évoque pas cet horizon de « pour tous », mais seulement que la position du sujet s'assure du fantasme, c'est-à-dire d'un point de vue – c'est la fenêtre – singulier sur le réel que l'analyse peut lui permettre de dépasser, pour ne pas dire de transcender. Cette traversée que Lacan a conçue, ça n'est pas comme Freud, c'est même une conception qui est faite selon Lacan, pour Lacan, afin de surmonter l'impasse sur laquelle Freud voyait toute analyse déboucher, l'impasse proprement sexuelle sur laquelle Freud voyait déboucher l'analyse, du côté de l'homme et du côté de la femme, obligeant à la reprise indéfinie de l'analyse. Cette traversée donc, selon Lacan, a des effets de savoir. Au-delà de la guérison et de la formation, au-delà de la thérapeutique et de la didactique, il y a l'épistémique. Pour Lacan, il y a des effets épistémiques qui sont acquis à la fin de l'analyse. Premièrement, le premier effet épistémique, ça s'entend dans ce que Lacan dessine, je me contente de le souligner, ce qu'il ne fait pas, pour ne pas donner la clef du truc à ceux qui feraient la passe, mais enfin comme maintenant la passe a changé, on peut être plus explicite sur celle là.

Le premier effet épistémique, c'est un effet de désarroi qui tient précisément à ce que l'assurance que le sujet prend du fantasme, qui

lui fixe sa place par rapport au réel, le fantasme qui lui dit ce que le réel veut dire pour lui, cette assurance, dit Lacan, est chavirée, elle coule en même temps qu'elle est mise sens dessus dessous. C'est le moment où un sujet peut en effet apercevoir que les catégories significatives qui ont organisé son monde, ça n'est que son monde à lui. C'est ce qu'à l'occasion il confirme quand il s'essaye à la place d'analyste : il voit chacun arriver avec ses significations dominantes qui n'ont rien à voir avec celles du voisin. C'est à partir de la position d'analyste qu'on se demande comment un monde tient pour tout le monde, alors que chacun est corrélatif d'un monde qui s'organise d'une façon tout à fait disjointe du monde du voisin. Il y a le monde du bon samaritain, de la bonne samaritaine, il y a le monde du fripon, ça fait deux, le monde où on trompe et le monde où on fait du bien, plus le monde où on fait à la fois du bien et où on trompe. Mais il y a une relativité qui, lorsqu'elle s'aperçoit, elle s'aperçoit sur le mode de « ce n'est que ma façon de comprendre, ce n'est que ma façon à moi de saisir les choses » qui se traduit d'abord par un désarroi, par un désarrimage avant, éventuellement, d'ouvrir à une expansion de l'être.

Deuxièmement, il y a un effet de déflation du désir, que le désir ne saisit aucun être à proprement parler, que l'être qui suscite le désir ne tient son éclat, son attrait, que de la libido que j'y investis. Lacan l'exprime en disant que la prise du désir se révèle n'être que prise d'un désêtre ; désêtre, c'est un non-être, un non-être qu'on croyait être et qui est destitué de cette qualité, ce que signale le suffixe des. Il y a là une ontologie du désir. Tant que l'objet du désir est investi, il a la valeur de l'agalma et le désinvestissement libidinal en fait un désêtre, il ne reste plus qu'une essence évanouie, c'est-à-dire une signification qui se dissipe et dont il se révèle qu'elle enveloppait, je puis introduire déjà ce terme, qu'elle enveloppait ma jouissance. Ce qui faisait l'éclat du désir n'était que ce qui enrobait ma jouissance.

Troisièmement, troisième effet épistémique, selon Lacan, dénoue le lien à l'analyste comme représentant du sujet supposé savoir. Il se révèle en effet que ce savoir supposé, qui me soutenait dans ma quête d'analysant, n'était qu'une signification qui dépendait de mon désir. Et avec la déflation du désir, le virage de son objet au désêtre, mon lien au sujet supposé savoir, du même coup se distend et se rompt.

Lacan traduit ça en terme de métamorphose : l'être du désir devient un être du savoir. Il y a là comme une véritable conversion, et dans cette conversion, c'est le fantasme qui se dissipe, le fantasme qui était soutenu et qui supportait le désir, dans la mesure où il n'y avait pas savoir. Le désir se soutient de ne pas savoir, de ne pas savoir ce qui le cause. Et au fond, il y aurait fin de l'analyse quand le désir passe au savoir. C'est là que Lacan a situé le moment de conclure d'une analyse. Et de la même façon que dans son *Séminaire* il a continué de s'exprimer au-delà du moment de conclure, il a dû constater, comme c'est l'expérience qu'on fait depuis qu'il a inventé la passe, l'expérience qu'on fait depuis quarante ans, il y a un au-delà, il y a un au-delà de la conversion du désir en savoir, l'au-delà dont je dirais qu'il n'est pas modifié par cette métamorphose,

c'est ce que Lacan a épinglé sous le nom de sinthome, et c'est l'être de jouissance. L'être du désir se laisse convertir en être du savoir. Le fantasme est susceptible de révéler, traverser la cause du désir. Mais l'être de la jouissance, lui, reste rebelle au savoir. Et la question sur laquelle Lacan nous a laissés est celle du rapport de la jouissance et du sens. Ce qu'il a appelé la passe, c'était la résolution de la conversion du désir en savoir. Ce qui est plus coton, si je puis dire, c'est le rapport de la jouissance et du sens et ça ne se prête pas, là, à une traversée.

J'ai évoqué, au début de ce cours, le terme de réel - je l'ai encore repris ici - et, pour fixer les idées, je suis contraint de signaler que nous devons inscrire un chapitre qui s'intitulerait « les amphibologies du réel ». Le réel ne veut pas dire toujours la même chose, dans notre usage comme dans celui de Lacan. Il y a là une équivoque qu'il faut cerner. Lacan a beau dire qu'il revient toujours à la même place, cette formule est toujours revenue à la même place, concernant le réel, c'est comme *Achille aux pieds légers,* le réel revient toujours à la même place, il figurerait ainsi dans un *Dictionnaire des idées reçues* à la Flaubert concernant le discours de Lacan et néanmoins il ne veut pas toujours dire la même chose.

Qu'il revienne toujours à la même place, c'est dire en tout cas que le réel n'est pas dialectique et que le réel, en cela, comporte un élément, un caractère rebelle. Et qui est d'emblée, quand Lacan introduit cette catégorie, il en fait un élément exclu et ce qu'on peut exprimer ainsi : dans l'analyse, il n'y a pas de réel. C'est ce que, quand il s'efforce de donner quelques directives concernant la cure, il énonce, non sans un certain cynisme. Quand il parlait de la cure et de la direction que l'analyste pouvait lui imprimer, il indique très précisément quel est le premier temps de la direction de la cure. Je vous renvoie aux *Écrits* page 586 : la direction de la cure consiste d'abord à faire appliquer par le sujet la règle analytique. Il n'en dit pas davantage sur ce point. Substituons-nous à lui pour dire que c'est une invitation à dire sans censure, en toute liberté, à dire ce qui lui passe par la tête puisque c'est là à proprement parler le sens de ce que Freud appelle *Einfall. Einfall,* c'est ce qui tombe, c'est ce qui vous tombe dans la tête et ce temps initial, dit Lacan - c'est là ce que je taxe de cynisme – *ce temps initial* à la réduire à sa vérité *consiste à faire oublier au patient qu'il s'agit seulement de parole.* Il y a là comme affichée une imposture première de l'expérience analytique : il ne s'agit que de parole, il n'est pas question de réel, on ne vous demande même pas de dire la vérité. Il serait tout à fait erroné de considérer que la règle analytique c'est : dites-moi la vérité, la vérité en tant qu'elle serait, selon la définition classique, l'adéquation de la chose et de la pensée. Dire la vérité, c'est une injonction juridique : je jure de dire la vérité, toute la vérité. On s'en garde bien dans la mesure où on garde à la vérité son caractère d'inconnue, d'encore à venir. L'injonction analytique, à proprement parler c'est dire n'importe quoi, non pas le vrai ni non plus le réel, c'est dire ce qui vous vient ; et d'emblée, lorsque Lacan a amené sa tripartition du réel du symbolique et de l'imaginaire, il a fait du réel ce qui, peu ou prou, est exclu de l'expérience. Maintenant qu'elle est

publiée, vous pouvez vous reporter, dans le petit livre qui s'appelle *Les noms du père,* à la conférence du 8 juillet 1953 où Lacan demande si vraiment dans l'analyse on a affaire au rapport réel au sujet et où il le récuse. Il trouve ensuite sur son chemin l'imaginaire, dont il dit qu'il est analysable, mais qu'il ne se confond pas avec l'analysable, pour se centrer sur la fonction symbolique, sur ce que Lévi-Strauss appelait « les lois de structure » qui s'imposent à des éléments articulés, des éléments qui sont empruntés à tous les registres de la réalité et de l'imaginaire, au point que Lévi-Strauss, qui ici inspire Lacan, Lévi-Strauss dans son article de « l'efficacité symbolique », pouvait dire que l'inconscient était toujours vide et n'était constitué que des lois de structure qu'il imposait à un matériel d'images. Comme il s'exprime : *le vocabulaire importe moins que la structure.* Et c'est en ce sens que le réel, réalité étant exclu, c'est le symbolique qui apparaît *wirklich,* qui apparaît le réel efficace, le réel en tant qu'il a des effets. C'est un pas que Lacan fait par rapport à son premier abord de la psychanalyse, tel par exemple qu'il s'exprime dans les *Propos sur la causalité psychique* où c'est au mode imaginaire que sont référés les effets psychiques. Les *Propos sur la causalité psychique* de 1946 de Lacan sont faits pour dire : la causalité psychique est de l'imaginaire et pour faire de l'imago l'objet propre de la psychologie assimilé à ce qu'est dans la physique de Galilée le point matériel inerte, on pourra y revenir. Mais l'enseignement de Lacan commence quand ce qu'il isole comme cause, c'est le signifiant. Le signifiant comme dominant tout ce qui a signification pour le sujet et sa célèbre exégèse de la *Lettre volée* est faite pour l'illustrer. Ce sont les permutations signifiantes qui engendrent, telles qu'elles sont scandées dans le récit, ce sont les permutations signifiantes qui engendrent les effets psychiques ; et donc chacun devient différent selon l'emplacement où se trouve, à un moment donné, le signifiant, spécialement le signifiant de la *Lettre volée.* Donc vraiment le paradigme de la *Wirklichkeit*, de l'efficacité réelle du symbolique.

Et donc on peut dire que là, le réel est essentiellement lié à ce que Lacan appelle l'ordre symbolique. Le substantif a sa valeur, celui d'ordre. Le symbolique est ordonné. Il ne s'agit pas de symboles disjoints, il ne s'agit pas de signifiants en vrac, il s'agit de signifiants qui sont liés par une loi, par exemple, dans la *Lettre volée,* une loi de permutation et on peut dire que le réel est identifié à l'ordre, au point que je parlerai avec un tiret du réel-ordre.

Et il suffit maintenant de me référer à un texte qui a servi, pour un certain nombre, d'introduction à l'enseignement de Lacan, le *Séminaire XI des Quatre concepts fondamentaux* pour aussitôt opposer un autre sens du réel. Vous trouvez en effet dans ce *Séminaire* exposé, démontré, un décrochage du réel et du symbolique où le réel, sans doute, reste ce qui revient toujours à la même place, mais en tant que la pensée ne le rencontre pas ; où le réel apparaît essentiellement comme <u>ce qui est évité</u> et précisément comme ce qui ne se rencontre pas dans l'ordre.

C'est l'opposition que Lacan fait des deux termes aristotéliciens d'*automaton* et de *tuche.* L'*automaton,* c'est le réseau des

signifiants, c'est là où s'incarne l'ordre symbolique et où on voit les signifiants revenir, insister, permuter, être solidaires, s'ordonner, être calculables.

Tandis que la *tuche,* c'est une trouée. La *tuche* n'obéit pas à une loi ; elle s'effectue, elle a lieu, cette rencontre comme au hasard. C'est déjà ici, dans ce « comme au hasard » l'annonce de ce que dans le tout dernier enseignement de Lacan il fera valoir comme « le réel est sans loi ». Et disons que là, par rapport au réel ordre, nous avons le réel trauma, c'est-à-dire le réel comme inassimilable, l'adjectif figure page 55 du *Séminaire XI.*

Alors là, il ne faut pas se tromper sur de quel côté est la répétition ? La répétition, Lacan l'avait d'abord située au tout début de son enseignement du côté de l'ordre symbolique comme étant par excellence *automaton* mais par la suite, la répétition, si régulière qu'elle puisse apparaître, elle est foncièrement du côté du réel trauma.

La répétition freudienne, c'est la répétition du réel trauma comme inassimilable et c'est précisément le fait qu'elle soit inassimilable qui fait de lui, de ce réel, le ressort de la répétition. Là aussi, donc, d'une certaine façon, on ne s'y retrouve pas si on ne distingue pas ces deux interprétations de la répétition par Lacan. La répétition, il l'a interprétée d'abord comme manifestation de l'ordre symbolique et par après, il l'a interprétée comme répétition du réel trauma et c'est une répétition qui vient trouer, qui vient déranger, si je puis dire, la tranquillité de l'ordre symbolique, son homéostase. L'ordre symbolique, à cet égard, travaille pour un principe du plaisir, le bonheur, c'est-à-dire le confort, alors que, disons, la répétition est au contraire un facteur d'intranquilité si je puis dire.

Alors il y a quelqu'un qui a entendu Lacan là-dessus et qui l'a traduit à sa façon, très bien, qui a sans doute entendu très bien le *Séminaire XI* et c'est Roland Barthes et spécialement dans son dernier livre publié de son vivant qui s'appelle *La chambre claire* et qui porte sur la photographie c'est-à-dire ce qui semblerait être ce qu'on peut trouver de représentation brute du réel. Et au fond, conformément à la direction de Lacan, il y distingue deux dimensions qu'il appelle de noms latins le *studium* et le *punctum* et ça répond au clivage d'homéostase et répétition et d'*automaton* et *tuche.*

Dans une photo, dit-il, il y a ce qu'il appelle - il emprunte au latin - le *studium,* ce qui intéresse, ce qui est l'objet, dit-il, d'un investissement général, sans acuité particulière, ça intéresse, on regarde, ça informe, ça se tient, c'est en quelque sorte la tenue et l'harmonie de l'image et puis il y a - quand c'est une bonne photo, quand c'est une photo qui le retient – il y a un *punctum,* quelque chose qui vient casser ou scander le *studium*, qui vient, dit-il, me percer comme une flèche, c'est un hasard qui me point au sens de qui me poigne aussi bien.

Ce *punctum* c'est en quelque sorte un détail qui mobilise spécialement et qui fait tache dans le *studium* étale de l'image. Moi je prétends que c'est directement inspiré du *Séminaire XI* de Lacan, dans le style propre, le génie propre de Roland Barthes. Et penser à cette référence m'a conduit aussi bien à un article du même qui a marqué quelque chose dans les

études littéraires et qui s'appelle *l'Effet de réel.*

Je peux vous donner un des exemples dont il part, dans Flaubert, dans un des contes de Flaubert *Un cœur simple :* « un vieux piano supportait sous un baromètre un tas pyramidal de boites et de cartons. » Qu'est-ce que c'est que ces détails ? Alors il concède que ça se rencontre chez la patronne de la domestique, Félicité, il dit un vieux piano encore ça peut signaler son rang social, les boites et les cartons, ça veut dire qu'il y a un certain désordre dans la maison elle est mal tenue. Mais alors le baromètre, ça vraiment ça ne s'explique pas. Son intérêt se centre surtout sur le baromètre, c'est-à-dire sur un certain détail qui apparaît superflu, en plus. C'est, en quelque sorte, le *punctum* de la description ; il en fait, il faut de la bonne volonté aussi pour ça, un élément qui ne s'explique pas par la structure du récit c'est-à-dire un élément auquel, dans la description, on n'arrive pas à donner une fonction et qui apparaît donc, dit-il, scandaleux du point de vue de la structure, comme un luxe de la narration et comme, au fond, une notation insignifiante qui est soustraite à la structure sémantique du récit. Mais on ne lui trouve pas de signification et par là même, au fond, elle est énigmatique comme d'une certaine façon toute description est énigmatique, par rapport à l'action et il faudrait en effet… ces deux dimensions du récit qui sont à distinguer, la description et l'action et, en effet, on peut noter beaucoup de scansions historiques à noter dans l'usage de la description mais au fond, ici, il essaye de situer dans ce malheureux baromètre comme un résidu irréductible de toute analyse fonctionnelle du texte.

Et donc il dit : au fond ce détail là qui vient comme en plus, qui n'est pas fonctionnel, dont on ne voit pas à quoi il sert, eh bien il représente le réel, il est là pour représenter le réel en tant que ce qui résiste à la structure et, au fond, comme un pur *il y a,* de telle sorte que cette insignifiance se trouve, en définitive, récupérée dans la mesure où l'insignifiance est là pour signifier le réel, c'est-à-dire pour que se produise pour le lecteur un effet de réel et tienne en quelque sorte la place de représentant du réel et ça me paraît être - c'est une analyse, c'est un texte de Barthes qui a marqué un moment dans les études littéraires qui a ensuite été repris et complexifié par ses commentateurs mais qui, en tant que tel, témoigne, à mon sens, indiscutablement d'une inspiration lacanienne même si Barthes au fond par la suite a entrepris de montrer que tout signifiait dans un récit et il a essayé de le démontrer à propos d'un court récit de Balzac qui s'appelle Sarrazine et dont il avait d'ailleurs pêché la référence dans la revue que je publiais à l'époque *Les Cahiers pour l'analyse* - il le signale d'ailleurs – il avait là entrepris d'éplucher le texte phrase par phrase pour montrer que tout y était fonctionnel mais dans son écrit sur l'effet de réel, il a le sens de ce que le réel se présente par le détail, que le réel se présente hors structure comme résidu de ce dont on peut rendre compte par la structure et au fond c'est ce que Lacan appellera plus tard : le *bout de réel.* Évidemment le *bout de réel,* c'est à l'extrême opposé de la loi structurale

Alors qu'en est-il maintenant de la topologie et de son rapport au réel ? Parce que la topologie évidemment ne se présente pas

sous l'aspect de « bout de. » Elle se présente, au moins telle qu'on la figure, sous les espèces de constructions complexes et qui sont en définitive réductibles à une algèbre. Je vous ai signalé que Lacan avait buté à un moment à la fin de son premier développement de son écrit *l'Étourdit* et qu'ensuite il avait poursuivi sur mes instances en parlant de topologie ; c'est indiqué dans le texte, ce moment est indiqué dans le texte, voyez les *Autres Ecrits* page 469, Lacan dit, sans plus s'embarrasser de transition : un peu de topologie vient maintenant, après l'élaboration qu'il a faite à propos du rapport sexuel.

Et en deux trois pages étourdissantes, il présente successivement le tore, la bande de Moebius, la bouteille de Klein, le cross cap, le plan projectif c'est-à-dire les quatre objets essentiels de sa topologie défilent sans aucune image et il indique que ce développement est à prendre comme : *la référence de mon discours.* C'est un mot très fort que celui, là, de référence. La référence, c'est ce dont il s'agit, référence a valeur de réel et Lacan insiste pour dire qu'il ne le dit pas métaphoriquement, bien qu'il en ait fait image, il a dessiné les figures topologiques, ce qui le dévalorise comme étant une concession faite à ses auditeurs, la concession d'une imagerie, dit-il, alors que tout aurait pu être présenté comme une pure algèbre littérale.

Et, à propos de cette topologie, elle indique qu'elle nécessiterait une révision de l'esthétique de Kant et ça n'est certes pas par hasard que le nom de Kant vient à ce propos. Mais enfin la référence dont il s'agit dans la topologie, c'est la référence à la structure qu'il définit ici comme le réel qui se fait jour dans le langage et on voit ici que ce qu'il a appelé depuis toujours la structure, c'était le réel, mais le réel en tant qu'il se manifeste dans le langage par un certain nombre de relations. Et on ne peut pas ici méconnaître, au fond, les affinités, disons, depuis toujours, que la pensée a reconnue entre le mathématique et le réel, ce qui est de l'ordre mathématique et ce qui est de l'ordre du réel et Lacan s'inscrit dans cette voie.

Le Lacan qui, dit-on, dans sa prime jeunesse, à 13 ans, s'exerçait à dresser le tableau de l'*Ethique* de Spinoza et des inférences des théorèmes de Spinoza, Spinoza, qui s'efforçait de procéder selon l'ordre géométrique. Il ne faut pas oublier que pour la pensée classique, la référence à la géométrie, au raisonnement géométrique euclidien, c'était la voie majeure de la raison. Or, quand Lacan se réfère au champ du langage, ne traitons pas comme subsidiaire qu'il l'entende de la façon grecque, comme logos.

Quand Lacan parle du langage dans *Fonction et champ de la parole et du langage,* pour lui le langage, c'est aussi bien la raison et le mot insiste, au sein même de sa construction linguistique puisque quand il écrit *l'Instance de la lettre dans l'inconscient* où il présente ses formules de la métaphore et de la métonymie, il met en sous-titre : *ou la raison depuis Freud.* Autrement dit, le lacanisme, c'est un rationalisme. Évidemment il y a des réalistes patentés, réunis en associations de défense de la raison qui depuis des décennies se répandent contre tous les irrationalistes et au rang desquels bien sûr ils inscrivent Lacan, qu'ils n'ont jamais lu et ils considèrent

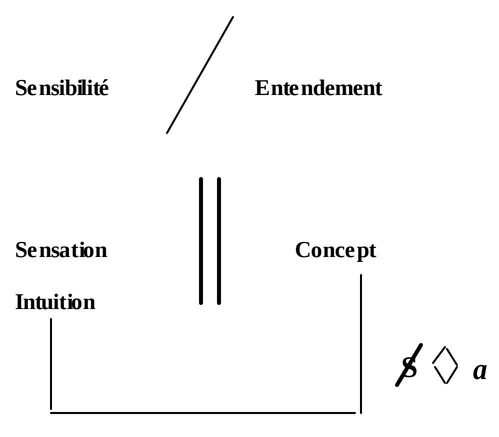
qu'ils ont là affaire à un vague mystique de la psychanalyse, alors que s'il y a une ligne que Lacan a suivie, du début jusqu'à la fin, c'est de tenir bon à cet effort proprement rationaliste et que sa référence à l'élément mathématique est tout à fait constante.

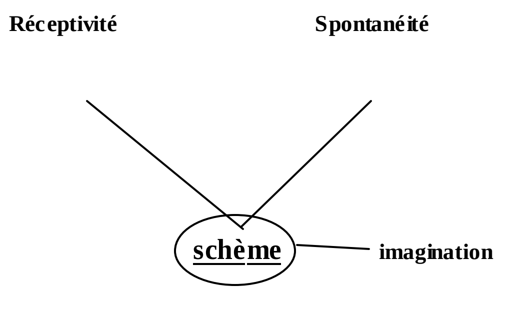
Cette géométrie, on la trouve sous la forme de l'optique dans le schéma des miroirs qui est supposé rendre compte de l'identification. Vous l'avez dans son écrit *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache,* mais ça ressorti au tout premier *Séminaire* de Lacan. Vous avez ensuite sa construction du graphe qui est, en effet, une représentation géométrique de relations algébriques. Ça se retrouve ensuite sous la forme de la topologie des surfaces et dans son tout dernier enseignement, ça se retrouve comme topologie des nœuds.

Autrement dit, il y a chez Lacan une postulation vers les mathématiques et l'affirmation d'une affinité entre le réel et le mathématique qui ressorti à ce qu'il y a de plus classique dans l'inspiration philosophique. Et je pourrais tenter un parallèle, au moins sur un point, entre la *Critique de la raison pure* de Kant et ce que nous constatons être, chez Lacan, cette convergence sur le fantasme.

Le temps ne me permet pas de déployer ça, je le ferai peut-être la fois prochaine ou jamais, mais je me contenterai d'indiquer les choses au plus simple de ce qui est le ba ba de la doctrine kantienne qui sépare, distingue dans la connaissance deux sources fondamentales et hétérogènes qui sont la sensibilité et l'entendement.

La sensibilité, c'est de l'ordre de ce que vous obtenez de ce qu'il appelle l'expérience ce qui relève de ce qui, depuis Aristote, s'appelle le sentir, la sensation, supposée brute. L'entendement, c'est la faculté, le pouvoir des concepts par quoi on peut généraliser ce qu'on reçoit par la sensation du canal de l'intuition, et donc ce qui est intuitif est toujours singulier ; ce qui est de l'ordre du concept est, au contraire, général et, si vous voulez l'opposer ainsi, à ce qui est concret, ce qui est abstrait.




La formule qui est donnée de la connaissance, c'est qu'elle suppose toujours une certaine conjonction de l'intuition et du concept, l'intuition étant de l'ordre de ce qu'on reçoit du monde, de l'extérieur, étant donc de l'ordre de la réceptivité, alors que le concept appartient à la spontanéité du sujet.

Et donc la tâche est de penser comment s'accordent et se conjuguent entendement et sensibilité et Lacan, qui l'évoque en

passant, rapidement, dit : c'est assez amusant, on voit chez Kant que l'accord de la sensibilité et de l'entendement passe par un certain goulot d'étranglement.

Ce goulot d'étranglement a suscité toutes les controverses imaginables des commentateurs pour qu'on puisse avoir l'idée de comment ça fonctionne et je me contenterai de ceci que, dans sa construction, dans son architectonique, il faut à Kant trouver un médiateur entre ces deux dimensions, il faut trouver un élément qui, par quelque côté, appartienne à l'intuition et, tout de même, relève aussi du concept et il le trouve dans ce qu'il appelle le schème, pour lequel il invente un pouvoir propre de l'âme qu'il appelle le schématisme et dont il dit que c'est l'art le plus mystérieux, je vais le citer exactement, c'est trop drôle : *ce schématisme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine.*

Et il y a là onze pages de la *Critique de la raison pratique* dont Heiddeger disait que c'était le noyau de l'œuvre et, en effet, c'est sur l'interprétation de ce schématisme, sur l'importance qu'on lui donne ou la négligence qu'on lui porte que se distinguent les commentateurs.

Eh bien cette fonction schématisante, il faudra peut-être que j'y revienne la fois prochaine tout de même parce que là, c'est très élémentaire, elle est affectée d'une façon très traditionnelle à l'imagination qui, depuis Aristote d'ailleurs, à ce rôle, cette faculté des images, ce *fantasmaticum* qui, depuis Aristote, a une fonction intermédiaire entre le sentir et le penser.

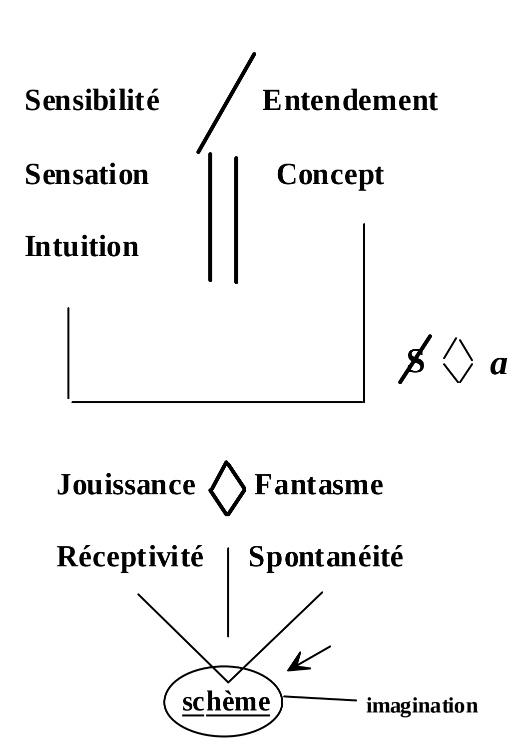
Alors c'est ce schématisme qui est mis en œuvre spécialement quand il s'agit que des concepts trouvent leur intuition. C'est ce qui est spécialement exigé dans les mathématiques où il s'agit que quelque chose du concept puisse être intuitionné et, évidemment, ce sont des images, les images mathématiques, des images d'un type spécial, disons les images du concept doivent comporter en elles-mêmes quelque chose de la structure, c'est-à-dire présenter elles-mêmes la règle de leur variation, de leur permutation.

Et donc c'est sur ce point que se conjugue, que culmine la difficulté de la *Raison pratique* et Heiddeger dans son interprétation, je dois dire, moi j'ai vraiment compris Kant en lisant Heiddeger. On prétend qu'Heiddeger est confus mais dans son *Kant et le problème de la métaphysique,* il a donné de la *Critique de la raison pure* la lecture la plus limpide qui soit et il explique que Kant a lui-même reculé devant la difficulté de cet art mystérieux et que, dans la deuxième édition de la *Critique de la raison pratique,* il a bouché tout ça, il a affecté le schématisme à l'entendement de façon à ce qu'il y avait d'aigu comme difficulté ici soit estompé.

Mais, au fond, si je veux en court-circuit ramener Kant à nous, ce qui est essentiellement, pour le sujet, réceptivité et ce qui fait la difficulté du terme, c'est la jouissance. Chez Freud comme chez Lacan, la jouissance, le style de jouissance d'un sujet est toujours lié à un premier évènement de jouissance, à un évènement de valeur traumatique et donc relève essentiellement, dans sa sensibilité, de l'autre, de ce qui lui vient de l'autre.

La spontanéité, chez nous, ce n'est pas la spontanéité du sujet

mais c'est tout de même la spontanéité du jeu des signifiants et qu'est-ce qui fait le joint ? Qu'est-ce qui, chez nous, fonctionne comme schème, qui a un pied de chaque côté ? C'est précisément le fantasme, le fantasme tel que Lacan l'écrit s barré poinçon petit a qui, dans son écriture initiale, précisément, unit deux éléments hétérogènes, l'un qui relève du signifiant, le sujet barré et l'autre qui, à l'origine, provient d'une écriture imaginaire à laquelle Lacan donne ensuite la valeur de réel.




Et donc, d'une certaine façon, c'est le fantasme qui, dans l'enseignement de Lacan, joue le rôle de schème entre ce qui est la réceptivité de la jouissance et la spontanéité du jeu des signifiants et ça n'est pas pour rien après tout, ça n'est pas indifférent que le schématisme soit affecté à l'imagination, c'est-à-dire à ce qui, chez Aristote, est la *fantasia* d'où vient notre nom de fantasme.

Autrement dit, il y a là comme une structure trans-historique, si je puis dire, qui oblige, lorsqu'on sépare des ordres, des registres distincts, à trouver ce qui est à la fois un terme médiateur et un terme qui perce un niveau à partir d'un autre. Et c'est ici le fantasme qui joue dans notre discours, qui joue cette fonction. Je pourrais encore aller, dans le parallèle entre Kant et Lacan, encore plus loin, pour voir, parce que finalement, chez Lacan, il y a un affect qui se distingue entre tous les autres parce que, d'une certaine façon, à l'intérieur des affects, il est en connexion avec le réel.

C'est ce qu'il appelle l'angoisse, l'angoisse qui, à la différence des autres affects, serait ce qui ne trompe pas, ce qui est, au fond, l'index du réel. Eh bien c'est, *mutatis mutandis,* le rôle que joue le sentiment du respect chez Kant où c'est bien un sentiment, mais qui a la fonction d'index du supra sensible qui pointe le doigt vers une autre dimension que celle de la sensibilité.

J'ai du abréger ici ce que j'avais préparé et ce que je ne ferais peut-être jamais devant vous, un commentaire plus détaillé de la *Critique de la raison pratique* qui quand même, notons le, l'intérêt pour cette *Critique de la raison pratique* précède, chez Lacan, dans son *Séminaire de l'Identification,* sa première élaboration de la topologie parce qu'en effet, elle se réfère de façon très étroite aux affinités du réel et des mathématiques sur lesquelles nous reviendrons et nous progresserons je l'espère la fois prochaine. .

À la semaine prochaine.

*Applaudissements*.

Fin du *Cours* 3
*(2 février 2011)*

# ANNÉE 2011

Jacques-Alain Miller

Quatrième séance du *Cours*

(*mercredi 9 février 2011*)

## IV

J'ai dû, la dernière fois, comprimer en quelques minutes le développement que je comptais donner à mes remarques sur la fonction globale du fantasme sur quoi vient converger, selon Lacan, toute la pratique de la psychanalyse. J'ai dû comprimer ça parce que j'avais musardé avant, sans doute parce que je frétillais de reprendre avec vous mes anciennes amoures avec Kant Fichte Schelling et aussi Aristote et le Heidegger du livre *Kant et le problème de métaphysique* sur quoi j'étais quand la rencontre avec Lacan m'a fait un certain effet.

Donc je ne vais pas reprendre ça aujourd'hui parce j'ai mesuré le danger qu'il y avait pour moi à m'y avancer. Il faut que je prépare ça plus soigneusement pour le livrer à un auditoire qui n'est pas préparé à ça et pour ordonner un matériau qui est ample, complexe et qu'il faut travailler pour le simplifier. Je crois que vous n'en avez rien saisi la dernière fois, par ma faute.

Donc je prends aujourd'hui les choses par un autre bout, en supposant qu'avec vous, je puis me promener dans Freud et dans Lacan en considérant que vous avez là-dessus des connaissances, au moins des aperçus suffisants.

Pour clore cette première partie de cette année, puisque je reprendrais le 3 mars, je vais vous faire part de mes progrès dans la lecture de Lacan sur ce qui nous intéresse cette année. Progrès en lecture assez lent, pourriez-vous dire, en paraphrasant un titre de Paulhan. Ça n'est pas tout de lire Lacan, je le vois bien maintenant. Au fond, le plus intéressant est de lire ce qu'il ne dit pas, ce qu'il n'écrit pas. Sinon, on se contente – ça présente déjà une certaine difficulté – de reconstituer, je vais employer un mot que j'ai utilisé la première fois que je vous ai vus cette année, de reconstituer l'architectonique conceptuelle d'un texte, d'un écrit, de la leçon d'un *Séminaire* mais ça ne dit rien du pourquoi, ça ne dit rien de ce que ça écarte, ça ne dit rien de ce que l'écrit écarte où témoigne ne pas apercevoir.

Heidegger dit quelque chose d'approchant concernant sa lecture de Kant. Il ne s'agit pas seulement d'entrer dans la puissante mécanique conceptuelle qui est mise en œuvre, par exemple, dans la *Critique de la raison pure*, il s'agit de saisir où porte l'accent, et précisément, dirais-je en terme lacanien, ce que cette pensée s'évertue à éviter et la *Critique de la raison pure* est, à cet égard un bon exemple puisque Kant en a donné une seconde édition sensiblement modifiée dont Heidegger s'efforce de démontrer qu'elle constitue un recul par rapport à ce qu'était l'horizon de la première édition. Et donc il utilise la seconde édition pour montrer ce qu'elle referme de ce que la première ouvrait. Des différentes parties de la *Critique de la raison pure* Heidegger privilégie

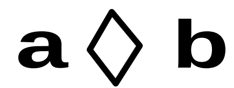
la partie qui s'appelle l'*Esthétique* et c'est à partir d'elle qu'il à l'analytique et à la dialectique ; d'autres commentateurs de Kant à la lumière de l'analytique ou à lumière de la dialectique, on a ainsi comme trois types de lecture qui ont d'ailleurs été ordonnées par un livre que je pratiquai beaucoup à cette époque là dans ma jeunesse d'un philosophe appelé Vuillemin qui avait écrit un ouvrage sur l'*Héritage kantien et la révolution copernicienne*.

Lacan aussi a donné parfois une seconde édition de certains de ses *Écrits ;* les modifications sont toujours significatives mais toujours légères, elles portent sur deux ou trois paragraphes - le repentir n'était pas son genre, n'était pas son fort. C'est plutôt dans la continuité de sa réflexion qu'il se corrige mais son vocabulaire ne change pas où change très peu et comme son ton est toujours assertif, on peut croire qu'il développe alors qu'en vérité, il modifie et parfois il zigzague et j'ai passé dans ce *Cours,* jadis, quelques années à reconstituer et à divulguer ce que j'appelais l'architectonique de Lacan.

Le recul que me donne peut-être la satisfaction d'avoir quasiment achevé la rédaction de l'ensemble des *Séminaires* me fait bien apercevoir, je crois, un relief où ce que je traitais auparavant comme des difficultés conceptuelles m'apparaissent maintenant relever d'un autre ordre et j'ai pu constater que ma façon de lire aujourd'hui les écrits canoniques de Lacan, ceux sur lesquels moi-même je me suis longtemps penché, cette façon a changé et en particulier ce qui est le titre de l'œuvre de Lacan, à savoir le statut du réel.

Si j'ai dis, je reprends donc, si j'ai dit fonction nodale du fantasme, c'est parce que Lacan a promu le fantasme comme ce qui noue, conjugue l'imaginaire et le symbolique d'une manière qui fait de lui la fenêtre du sujet sur le réel. C'est, disais-je, la matrice à partir de laquelle le monde, la réalité prend sens et s'ordonne pour le sujet.

Je dis nœud en visant ce que Lacan développera, thématisera sous cette espèce topologique et on la trouve, cette fonction nodale, écrite couramment, très tôt, sous la forme du losange qui est dans son usage une pure forme de relation entre deux termes, a et b.



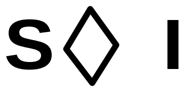
Il ne l'a pas inventé : en logique formelle et précisément en logique nodale, on utilise le losange pour désigner le possible, de la même façon qu'on utilise le carré pour signifier le nécessaire et en effet, Lacan indique une fois en passant que ce symbole nous sert à représenter toutes les relations possibles entre deux termes autrement dit c'est un symbole équivalent, un symbole à tout faire qui indique par son écriture qu'il y a relation, qu'il y a rapport et ça n'est pas ne rien dire. Songez à l'écho d'une proposition comme celle de *il n'y a pas de rapport sexuel* qui indique précisément que, dans cette affaire, on ne peut pas utiliser un tel symbole. C'est au moins le témoignage que, quand on l'utilise, ça n'est pas en vain et Lacan l'utilise éminemment concernant le fantasme comme l'index d'une relation entre deux quelques choses qui ne sont pas à proprement parler des éléments mais des ordres. Il l'utilise pour indiquer une relation et

même une imbrication du symbolique et de l'imaginaire.

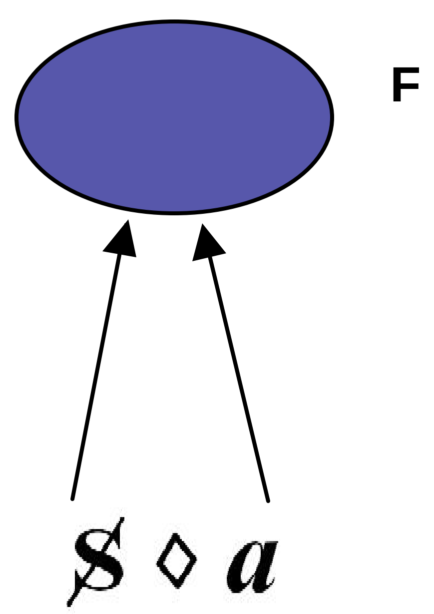
Le terme même d'ordre mériterait d'être commenté dans son usage lacanien. Il est utilisé surtout dans la formule de l'ordre symbolique. Il désigne ces trois registres de quoi ? Ce sont des registres de l'être, ce sont des registres ontologiques pour lesquels il a les mots de réel, symbolique et imaginaire. La tripartition de ce qu'il appellera plus tard des dimensions, en jouant sur le mot et en dégageant dans dimension le mot de dit.

Ce sont différentes façons de loger le dit, et qui obéissent à des règles sensiblement différentes, l'image en particulier étant d'un fonctionnement tout à fait distinct de celui du signifiant, lequel est articulé en schèmes ou en systèmes. Or Lacan développe abondamment ce qui se passe dans chacun de ces ordres séparément. Dans l'ordre symbolique, il a mis en valeur un certain nombre de relations mathématiques, des réseaux et aussi les relations proprement linguistiques qui prévalent alors qu'il place dans l'imaginaire ce que la littérature analytique a elle-même réuni à ce titre en inventoriant le réservoir d'images prévalentes qui jouent un rôle pour le sujet et donc il était courant de supposer que certaines de ces représentations soient inaccessibles à la conscience.

Donc ce qui spécifie le fantasme, c'est là une connexion, une interpénétration spéciale du symbolique et de l'imaginaire.




Il suffit de se référer au fantasme *Un enfant est battu* pour y voir à la fois mise en scène une représentation imaginaire mais où on sent la présence d'une phrase articulée et la perspective que prend Lacan nous y fait distinguer que s'y composent des éléments qui relèvent d'ordres différents et il faut dire, je ne m'étends pas trop là-dessus, parce que Lacan a éduqué notre perception à cet égard, il a fait en sorte, par l'insistance de son enseignement, qu'il nous vienne comme spontanément de distinguer ce qui relève de l'imaginaire et ce qui relève du symbolique dans ce que peut nous livrer une cure analytique. C'est par rapport à cette perception éduquée que le fantasme se distingue par cette conjugaison et cette interpénétration de ces deux dimensions. Ne serait-ce que par là, on peut comprendre pourquoi il y a sur le fantasme une convergence spéciale de la pratique. Il y a ce qui relève du signifiant, il y a le trésor imaginaire et c'est en ce lieu, sur la scène du fantasme, que nous trouvons les deux réunis.




Dans le fantasme, la conjugaison de ces deux ordres se concrétise, se particularise dans la conjugaison

au titre du symbolique et au titre du sujet barré et au titre de l'imaginaire de l'objet petit *a*. C'est cette écriture du fantasme que Lacan utilisera tout au long de son enseignement jusqu'à son tout dernier enseignement qui liquide y compris ces éléments de construction, liquide toute construction.

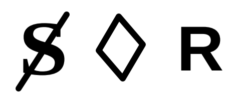
D'un côté le sujet barré relève du symbolique tel que Lacan l'a construit, ce sujet. Il l'a construit à partir de la notion de négation, il l'a construit comme vide, il l'a construit comme négation de la substance et même comme négation d'être et à ce titre voué à s'identifier tandis que l'objet petit *a* comme imaginaire embrasse dans sa parenthèse toutes les formes imaginaires qui peuvent captiver l'intérêt du sujet au titre du désir, depuis sa propre image dans le miroir qui est comme l'incarnation de son narcissisme et de là tout ce qui est image et dont, il faut bien dire, les frontières sont indistinctes parce qu'elles s'étendent aussi loin que ce que la philosophie classique appelait la représentation à quoi j'ai déjà fait allusion.

Au fond l'imaginaire dans son acception la plus ample embrasse tout ce qui est représentation et d'ailleurs le *Fantasieren* de Freud penche plutôt de ce côté-là : il est plus aristotélicien qu'il n'est lacanien ou français.

J'avais cette semaine une petite conversation avec le traducteur de Freud qui donne de nouvelles traductions de Freud depuis l'année dernière, qui a traduit la *Traumdeutung* sous le titre l'*Interprétation du rêve* et au fond je peux dire je l'avais recommandé comme traducteur en ne sachant de lui rien d'autre que ceci, qu'il avait superbement traduit la *Phénoménologie de l'esprit*.

Et Jean-Pierre Lefevre, puisque c'est son nom, me disait qu'allait paraître incessamment le *Léonard de Vinci* de Freud qui se trouvera préfacé par Clotilde Le Guil ici présente et il m'a dit, en s'en pourléchant les babines : *ça va faire crier.* Parce que ce qu'on traduit d'habitude par fantasme, il l'a traduit par représentation imaginaire, considérant que ce qu'on appelle le fantasme, c'est une création de la psychanalyse en France et que ça n'est pas ce qui rend compte de l'usage freudien. Et je lui ai dit : *pour moi, c'est dans le mille, c'est tout à fait cohérent avec ce que j'en pense.* C'est tout ce que je peux dire, ce n'est pas pour ça que ça fera moins crier d'ailleurs, mais peut-être un peu moins à l'École de la Cause freudienne.

Et donc l'imaginaire a, en effet, l'amplitude de la représentation. Ce qui est formidable d'ailleurs, c'est que cette écriture a continué d'être utilisée par Lacan et d'être, si l'on veut, dans ce cadre valable quand Lacan a considéré que le fantasme conjuguait le symbolique et le réel c'est-à-dire quand il fait virer son symbole petit *a* d'un ordre à l'autre, lorsqu'il a considéré, précisément, que ce petit *a* était de l'ordre de ce qui est traumatique et inassimilable et néanmoins présent dans le fantasme.



$$\frac{a}{(-\varphi)}\Big]$$

Pour ordonner ce rapport, nous avons l'indication de cet algorithme dont Lacan s'est servi pour dégager, en particulier dans son Séminaire du *Transfert,* utilisé en tout cas, petit *a* sur moins phi. Ce petit *a* sur moins phi, c'est la façon la plus élémentaire de comprendre cette conjugaison que j'évoquais, la conjugaison d'un trou et d'un bouchon. Et c'est encore cet algorithme qui prévaut quand Lacan propose la passe comme fin d'analyse puisqu'il voit à cette fin deux versions : où bien la version accéder à la béance du complexe de castration, moins phi, ou bien à l'objet qui l'obture, petit *a* dont il évoque le statut que lui donne Freud comme objet pré génital et il faut savoir que, si Lacan choisit de se référer au pré génital comme à une approximation de ce qu'est l'objet petit *a,* s'il écrit ça, c'est parce qu'à cette date, il ne peut pas encore écrire si cet objet petit *a* est imaginaire ou réel. C'est pourquoi il botte en touche en disant : c'est ce que nous a préparé Freud sous les espèces de l'objet pré génital.

Là, vous avez un premier exemple de ce que j'évoquais : une lecture de Lacan qui s'occupe de ce qu'il n'a pas dit. Sur ce point, précisément, on s'aperçoit que le statut de l'objet petit *a* est bien équivoque et, au fond, je pourrai dire que d'une façon générale, il s'agit de savoir si, pour lui, la jouissance est imaginaire ou si la jouissance est réelle, parce que la jouissance sera toujours là.

Étant donné le point de départ que Lacan a choisi pour son enseignement qui s'est offert à lui, dans lequel il a été pris, étant donné que son point de départ repose sur une bipartition ou plus exactement repose sur l'accent, la primauté donnée au champ du langage qui, de son dynamisme conceptuel propre, oblige à une partition entre ce qui est d'un côté champ du langage et fonction de la parole, comme symbolique, comme articulé, comme causal, comme *wirklich* et qui repousse donc le reste dans le statut de la représentation, qui repousse le reste dans l'imaginaire. Et donc les arguments ne manquent pas pour pouvoir dire : la jouissance a un statut imaginaire. Et précisément l'image du corps, le corps en tant que supporté par la représentation, est la source éminente, est l'objet de satisfaction, est l'objet de contemplation, est l'objet d'une extrême complaisance où se dénote précisément que là est la jouissance.

Et c'est parfaitement clair, en particulier, quand Lacan traite du cas Schreiber où, en effet, la jouissance s'étale comme imaginaire. L'idée de lui féminisé et entouré d'objets supposés féminins est précisément pour lui la source vive de la satisfaction la plus extrême, qui s'est déjà annoncée dans le fantasme sous une forme très pure : *qu'il serait beau d'être une femme* et l'exaltation du beau est là pour soutenir la référence faite de la jouissance à l'imaginaire.

Et d'ailleurs j'aimerais plaider cette cause, si c'était nécessaire,

puisque c'est une cause beaucoup plus agréable à défendre que les arguments que nous amenons pour parler de son statut réel où l'on patauge dans le déchet, dans le malaise et le malêtre, alors qu'il y a un statut imaginaire de la jouissance qui est au contraire exaltant, un statut qui est esthétique et qui permettrait de mobiliser ici tout ce qui est œuvre d'art aussi bien. Et donc, étant donné son point de départ, la jouissance se place d'abord pour Lacan du côté de l'imaginaire.

Ça n'est que dans un mouvement second qu'il en vient à distinguer, mais sur les traces de Freud, que, si je puis m'exprimer ainsi, le noyau de la jouissance est réel. Freud parle, en particulier dans le texte que je relisais des *Constructions en analyse*, il parle, à propos du délire, du *Wahrheitskern,* du noyau de vérité qui est présent dans les délires.

Eh bien on pourrait dire que le noyau de jouissance le *Lustkern* - je crée l'expression, peut-être est-elle quelque part dans Freud - que le *Lustkern* est d'ordre réel ; et c'est une longue trajectoire ; ça n'est pas acquis comme un tour de passe-passe. Pour Lacan, au départ, le petit *a* est imaginaire.

$$\frac{\$ \lozenge R}{\dfrac{a}{(-\varphi)} \Bigg] \dfrac{I}{S}}$$

En revanche, ce qui est désigné comme moins phi est déjà le résultat d'une opération symbolique parce que la négation comme telle relève du symbolique. Dans les images, l'opération de la négation ne fonctionne pas et, à cet égard, on saisit au fond l'imaginaire comme un voile de ce qui relève du symbolique et ça prescrit à la pratique analytique la visée de réduire l'imaginaire pour dégager la castration.

Réduite l'imaginaire, tout le monde s'est aperçu que l'analyse avait un effet de ce genre quand ça fonctionnait ; quand on ne voit pas l'imaginaire se réduire, on s'inquiète. Cette réduction de l'imaginaire, c'est ce que dans la langue anglaise on avait désigné comme le *shrink*, celui qui réduit. On a saisi, au niveau d'une certaine évidence, qu'il y a une réduction. Et dans cette problématique, la fin de l'analyse se joue sur le rien, elle se joue sur les modalités du rien. C'est le rien qui constitue le *Wahrheitskern*, le noyau de vérité, de quelque façon qu'on l'énonce, comme assomption du manque, reconnaissance du rien, ou réconciliation avec ce rien.

Par quelque bout qu'on le prenne, dans cette problématique, ce qu'il y a au fond de la bouteille, si je puis m'exprimer ainsi de façon triviale, ce qu'il y a au fond de la bouteille, c'est le manque et même quand Lacan dira, très avancé dans son enseignement, le *Wahrheitskern*, c'est : *il n'y a pas de rapport sexuel,* c'est encore une déclinaison du rien. On peut mettre ça en série. Mais quand le schéma est différent et quand le r de réel vient s'inscrire au dessus de ce qui est symbolique, quand l'objet petit *a*

prend la valeur réelle, ah ! alors ce n'est pas la même chose.

$$\frac{R}{S}$$

Ah on s'imagine que c'est la même chose. On s'aperçoit bien que Lacan se met à parler beaucoup plus de jouissance et à ce moment-là, on prend comme modèle pour la pratique lacanienne de la psychanalyse : il faut contrer la jouissance comme on avait dit : il faut réduire l'imaginaire. Et donc on voit arriver des analystes armés de pied en cap pour contrer la jouissance.

Il s'agit d'autre chose. C'est au contraire ici le réel comme reste inéliminable. Alors précisément, ce n'est pas ce qu'on va se mettre à thérapier, ça, c'est supposé fini. Simplement lui aussi, ce réel, il se présente sous différents angles. On peut l'approcher - ce que faisait Freud lui-même et ce que Lacan a repris, au titre de reste ; pas de reste fantasmatique, de reste symptomatique et c'est la fameuse constatation que, même après une analyse achevée avec satisfaction, il y a des restes symptomatiques.

Et, au fond, on peut traiter ça comme un défaut, comme la marque que tout n'est pas possible, qu'à l'impossible nul n'est tenu. Là au fond, il faut bien dire, c'est en infraction avec le culte du rien. Le reste symptomatique, ça ne cadre pas tout à fait ce que Lacan évoque du doigt de St Jean qui montre l'horizon déshabité de l'être. Il y a St Jean qui montre l'horizon déshabité de l'être et pendant ce temps là, le reste symptomatique lui grimpe sur la figure, si je puis dire. Peut-être que l'horizon de l'être, il est toujours déshabité mais St Jean, lui, il est habité, il est parasité. On lui dit : regarde en haut, regarde en haut, ne regarde pas en bas. Donc il regarde, il se gratte et puis … Je fais le clown pour vous imager une contradiction profonde qui est lisible dans la façon dont les analystes attrapent aussi l'expérience analytique. Alors ça c'est le réel comme au titre de trognon de réel, bout de réel. C'est trognon parce qu'on a bouffé toute la pomme imaginaire, on dit : il n'y a plus rien, on jette le trognon, mais le trognon est là ; et comme ce trognon est un peu boomerang, il vous revient dans la figure.

Alors ça, disons, c'est le registre bout de réel. Ça va encore. Le fond est sain. Il y a sur les bords, nageant dans la soupe, si je puis dire, comme le bout de viande dans le bouillon du Buscón, les quelques bouts de viande qui restent dans – je ne sais même pas s'il y a de la viande, du poisson, des bouts de pain qui nagent dans la soupe du Buscón de Quevedo, mais enfin il y a le bouillon.

Et il y a une deuxième version du réel, pas la version bout. Il y a la version que Lacan appelle le <u>sinthome.</u> Et alors ça, c'est vraiment autre chose, puisque le sinthome, c'est un système. C'est bien au-delà du bout de réel. Le sinthome, c'est le réel et sa répétition. On verse au crédit du réel la répétition dont il est le ressort. Et donc, par là, le réel apparaît lui-même comme principe et comme ressort du symbolique.

Alors que Lacan avait éduqué son public dans l'idée que c'est le symbolique qui est le ressort de l'imaginaire, eh bien on découvre qu'il y a une porte dérobée où il se révèle que dans les coulisses, c'est

le réel qui est le ressort du symbolique et que si on parle si bien, si on pense ces grandes choses, ,jusqu'à la *Critique de la raison pure*, c'est parce qu'il y a dans les dessous, quelque chose qui travaille et qui tourne et qui est le sinthome.

Le dernier mot de Lacan a bougé. On a cru un moment que le dernier mot du dernier mot, c'était vraiment : *il n'y a pas de rapport sexuel.* Il l'a formulé mais ça a basculé dans : *il y a le sinthome* et comment s'en sortir alors que ce que le sinthome inspire, c'est de l'ordre de la parole de Hegel, dit-on, devant la montagne : *c'est ça,* parole immortelle. C'est ça, il y a montagne et c'est encore trop même de mettre un mot. Voilà ce qu'il s'agit d'encadrer.

Alors là, il faudrait s'attacher au tous derniers textes de Freud parce qu'il y a affaire, en effet, avec ce qui se découvre à la fin de l'analyse, aussi bien dans *Analyse finie et infinie,* qui a été écrit au début de 1937 et publié au mois de juin, dans *Construction en analyse* qui est paru en décembre 1937 et le tout dernier texte de Freud sur lequel sa plume est tombée, rappelle Lacan, sur le clivage du moi, *Die Ichpaltung* dans le processus de défense, dont le dernier mot a été écrit au tout début de 1938.

Comme vous le savez, dans *Analyse finie et infinie,* dans la dernière partie, la huitième, Freud indique sur quoi lui semble achopper la terminaison de l'analyse, la terminaison définitive de l'analyse et c'est sur quelque chose qui est commun aux deux sexes mais qui a des formes d'expression différentes chez chacun - *Eindruckform* – différentes. Chez la femme le *Penisneid,* la nostalgie d'avoir le pénis, d'avoir l'organe génital masculin - et dieu sait qu'on lui a reproché ce diagnostic – et chez l'homme *Das Streben* - Suzanne Hommel, si elle est là, me dira si je prononce correctement - la rébellion contre la passivité induite par un autre homme. Freud dit : je vais plutôt appeler ça un refus de la féminité chez l'homme, l'*Ablehnung* mais finalement il utilise une autre fois dans le texte encore le mot de *sträuben.* Quand c'est un verbe *sträuben,* c'est le verbe qu'on emploie quand il s'agit du hérisson qui dresse ses piquants : on dit *sträubt.* C'est bien choisi, il se hérisse quand il soupçonne l'autre homme de vouloir le féminiser.

Le facteur commun, tout de même, le facteur commun qu'il dégage, c'est ce qu'on traduit comme aspiration à la virilité *das Streben nach Männlischkeit* c'est une aspiration, ça c'est un effort il s'efforce vers la virilité comme valeur donc il s'agirait de faire en sorte que - et Freud dit que, là, on n'y arrive pas, ou c'est très difficile -, faire en sorte que pour l'homme, le fait de suivre un autre homme n'ait pas la signification de la castration, n'ait pas la *Bedeutung* de la castration. Vous voyez que Freud emploie très souvent le terme de *Bedeutung* à propos du phallus ou de la castration et Lacan l'a repris dans le titre de son article célèbre, et ils expliquent aussi que le *Penisneid*, on n'arrive pas à le faire passer, qu'il est source de dépression chez la femme et qu'elle reste habitée par une certitude intérieure - *innere Sicherheit* -, que la cure ne servira à rien de ce point de vue-là. Je résume hâtivement les considérations de Freud qui doivent être prises mot-à-mot.

L'idée de Lacan, c'est que sur la scène du fantasme, cela peut être résolu. Il a l'idée - et c'est ça, la passe ! -, il a l'idée que ce dont il s'agit dans la huitième partie d'*Analyse finie et infinie* se joue sur la scène du fantasme, ce que Freud ne dit pas, et qu'à cette place-là, si on reconnaît l'identité fantasmatique de ce débat, on peut le surmonter.

Par quelle opération Lacan fait-il du fantasme le champ où il s'agit de résoudre cet obstacle majeur, à la terminaison de la cure analytique ? Il me semble qu'on peut le dire très simplement comme ça : que Lacan fait voir que ce que Freud appelle *das Streben nach Männlichkeit* - l'aspiration à la virilité, il faudrait que je trouve une autre façon de traduire, l'aspiration, ça fait un peu, j'espère avoir le temps d'y revenir, ça fait un peu Madame Bovary - est d'ordre fantasmatique, que la virilité est par excellence de l'ordre du fantasme, c'est-à-dire que la virilité repose sur ce comblement de la castration fondamentale de tout être parlant, marqué moins phi

$$(-f)$$

par un petit *a*, c'est ça qu'on appelle la virilité. C'est-à-dire, pour le dire encore plus simplement, que petit *a* venant boucher ↖↖*moins phi*, eh bien, on a :↖*phi*. Et c'est cela même qui est l'institution du sujet, c'est ce que Freud cerne : le caractère radical de l'institution phallique du sujet par le biais d'un fantasme qui par quelque angle qu'on l'aborde est toujours un fantasme phallique, instituant le sujet.

C'est même frappant d'ailleurs chez Freud, il parle à propos du *Penisneid* comme du refus de la féminité, il dit que ce sont deux thèmes, ce sont deux éléments, mais à le lire de près, comme aujourd'hui, je n'ai pas trouvé où il disait où ça se situait dans l'appareil psychique.

Alors que pour Lacan, il n'y a pas d'ambiguïté, ça se situe sur la scène du fantasme, ça tient à l'élévation fantasmatique du phallus, c'est de ça qu'il s'agit, si je puis dire, de guérir les gens pour en effet les réconcilier dans cette optique avec le manque, avec la castration symbolique, qu'ils soient capables de dire le *c'est ça* ou le *c'est comme ça* de Hegel - pas devant la montagne mais devant le trou : ça me manquera toujours.

Il a donc l'idée qu'on peut destituer le sujet de son fantasme phallique, et qu'on peut, si je peux encore imager ça plus simplement, on peut lui faire dire oui à la féminité, on peut le faire renoncer à ce refus de la féminité qui affecte l'être parlant, pas simplement l'homme. Et d'ailleurs, le meilleur exemple aux yeux de Lacan, c'est le psychanalyste lui-même. C'est pour ça que la position analytique, c'est la position féminine - au moins, elle est analogue à la position féminine. Ça veut dire qu'on ne peut pas être analyste en étant institué par le fantasme phallique.

Et donc Lacan par des biais divers revient sur l'affinité spéciale de la position de l'analyste et de la position féminine. D'ailleurs, ça se vérifie. Au XXI° siècle, je l'ai déjà dit, qui peut douter que la psychanalyse sera aux mains des femmes ? Gardez les hommes !, comme une espèce à protéger, dans la psychanalyse. Pour le reste, il faut bien dire qu'ils sont en voie de disparition rapide. Il n'y a d'ailleurs pas que dans la psychanalyse, n'est-ce pas : aujourd'hui, quand on lit quelque chose comme *das Streben nach Männlichkeit*, ce n'est

pas très apparent. Ce qui semble bien le vent dominant, c'est *das Streben nach Weiblichkeit*, l'aspiration à la féminité.

Alors, ça produit, en effet - il y a des gens qui ne sont pas d'accord — ça produit un certain nombre de fondamentalistes qui veulent ramener cette aspiration à l'ordre androcentrique dont les grandes religions de l'humanité donnent un splendide exemple ; ça les énerve spécialement. Bien sûr, il y a des causes sociales, historiques, tout ce que vous voulez, certains mouvements auxquels on assiste. D'où je vois ça, je pense que le phénomène le plus profond, c'est l'aspiration contemporaine à la féminité. Et les résistances, et le désordre, et le délire et la rage dans laquelle ça plonge les tenants de l'ordre androcentrique, ce à quoi les grandes fractures auxquelles on assiste entre l'ordre ancien et l'ordre nouveau, ça se déchiffre quand même, au moins pour une part, comme l'ordre viril reculant devant la protestation féminine et - je ne dis pas que le débat soit tranché par là - mais l'enjeu paraît pouvoir être parlé au moins dans ces termes.

L'idée de traversée que Lacan a articulée, est quand même très dépendante d'un ordonnancement imaginaire de la question. C'est quand même l'idée qu'il y a un écran, l'écran du fantasme, expression qu'il a employée, et que cet écran peut quand même être traversé, être percé en direction de ce que j'appelais tout à l'heure le rien, et qui prend la valeur ou bien d'une castration symbolique ou bien : pas de rapport sexuel, et dans les deux cas, c'est la référence au phallus qui est le support de cet écran.

⟶ **RIEN**

Et c'est très convaincant. Et ça marche quant au désir. Quant au désir, on peut dire en effet qu'il y a une traversé du fantasme qui aboutit à une révélation de vérité, qui donne accès au *Warheitskern*, au noyau de vérité.

Mais est-ce que ça marche quant à la jouissance ? Ça marche quant au désir parce qu'en effet ce phallus qui est au principe de l'institution fantasmatique du sujet, c'est un semblant. Mais ce qui n'est pas un semblant, ce qui est réel, c'est la jouissance ; et avoir crevé l'écran sur lequel se dessinait le phallus, le semblant phallique, même élevé à la dignité du signifiant, ça ne résout pas pour autant la question de la jouissance.

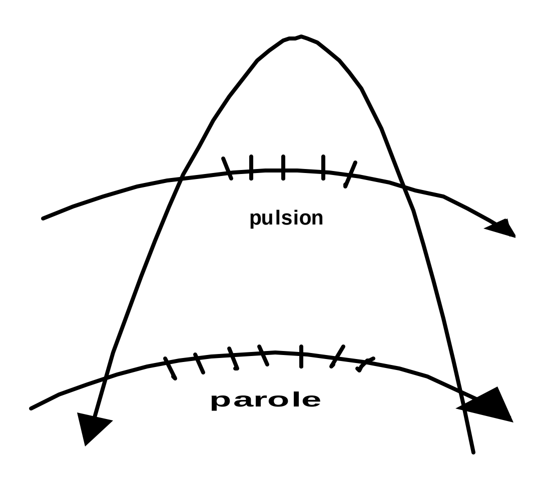
Admettons que ce que Lacan appelle la traversée du fantasme règle le problème de la vérité. C'est-à-dire la question du désir de l'autre, la question : que veux-tu ?, adressée à l'autre. C'est le niveau du *ça parle*, mais reste le réel, et ce qui se joue à ce niveau-là ne se joue pas au niveau du *ça parle* mais au niveau de ce qui se *jouit*. Autrement dit, la passe, c'est une réponse à la huitième partie d'*Analyse finie et infinie* et ça repose sur la réduction de l'enjeu phallique au fantasme. Et le mot même de *traversée* - que Lacan n'emploie qu'une fois - si je l'avais distingué, c'est parce qu'il traduit bien la problématique imaginaire où ça reste pris – et précisément ne règle pas du tout ce que Freud expose dans un texte qu'il faut lire en même temps que la huitième partie d'*Analyse finie et infinie*, il faut lire le chapitre X d'*Inhibition, symptôme, angoisse*, le chapitre ultime où Freud essaie de cerner ce qu'il appelle la « cause ultime de la

névrose » entre guillemets et où il dit qu'elle se situe au niveau du ça, où opère le *Wiederholungszwang*, l'automatisme de répétition dans lequel est prise la pulsion.

Et ajoutez à ça une phrase essentielle que j'avais déjà naguère signalée de l'addenda B d'*Inhibition, symptôme, angoisse* où Freud écrit en toutes lettres que l'« exigence pulsionnelle est quelque chose de réel », *etwas reales,* quelque chose de réel. L'exigence pulsionnelle, c'est ainsi qu'on a traduit le mot de Freud, *Triebanspruch*, qui veut dire revendication, réclamation ; donc en effet, c'est un énoncé, et Lacan en a fait, dans son graphe, une demande. On peut dire qu'il l'a domestiquée comme une demande ce dont il s'agit dans *Triebanspruch*, et quand Lacan dit : *la demande d'amour est inconditionnelle*, cet adjectif *inconditionnelle*, il vaudrait beaucoup mieux l'appliquer à la *Triebanspruch* : c'est une réclamation inconditionnelle.

Alors bien sûr que Lacan en a tenu compte puisque Freud, quand il introduit ce quelque chose de réel de l'exigence pulsionnelle, dit : *c'est le fondement réel de l'angoisse*, et c'est précisément ce que Lacan dit quand il dit : « l'angoisse n'est pas sans objet. » Elle n'est pas sans objet parce qu'elle a comme fondement réel ce qu'il y a de réel dans l'exigence pulsionnelle. Et quand Lacan dit que l'objet petit *a* a été approché comme prégénital, c'est en effet dans Freud, qui parle des exigences pulsionnelles de la sexualité infantile.

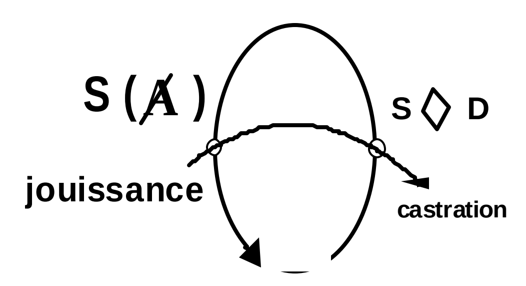
Mais Lacan a poussé très loin la domestication de la pulsion, dans son graphe - dont je sais que vous connaissez l'architecture -, dans son graphe à deux étages, la pulsion est à l'étage supérieur de ce qui est ici la parole - ça se passe entre parole et pulsion -, ces deux étages fonctionnent simultanément et répondent au même modèle, à savoir ce sont deux chaînes signifiantes : Lacan le dit en toutes lettres, il parle des « signifiants constituants de la chaîne supérieure ».




Il a fait cette construction pour résoudre la question - dans laquelle je n'entrerai pas - dite de la double inscription. Mais ça suppose en effet de faire de la pulsion un certain type d'énoncé, mais faire de la pulsion un certain type d'énoncé, ça ne règle pas la question de l'*etwas reales*.

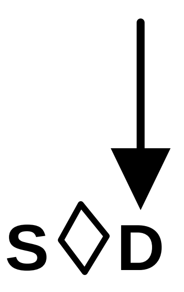
Et donc posons la question, est-ce que le rapport du sujet à la pulsion se joue sur la scène du fantasme ? Car Lacan a tout essayé pour que oui. Et disons, c'est même ce qui peut - il emploie une fois l'expression de fantasme fondamental - et on pourrait dire : voilà, il y a le fantasme ordinaire, à ce moment-là c'est en effet une petite histoire, un scénario avec un support symbolique et des représentations imaginaires. Mais, au-delà du fantasme ordinaire, il y a le fantasme fondamental, et là il est question du réel. On peut aussi dire que par tout un aspect,

l'enseignement de Lacan, c'est une défense contre le réel et que c'est contraint et forcé que petit-à-petit les redans qu'il avait construits comme dans une architecture à la Vauban - à laquelle il fait allusion lui-même une fois - doivent céder devant un réel qu'il a essayé de domestiquer en en faisant une demande articulée au niveau supérieur de son graphe, où on irait de la jouissance à la castration qui sont les deux termes ultimes, en passant par ces deux lieux : ici, la pulsion écrite à partir de la demande $\$$ ? D, et ici le fameux S (A barré).




J'ai passé beaucoup de temps à piger ça, à l'entendre, et qu'est-ce que ça veut dire ? Ce que Lacan veut démontrer c'est que dans la pulsion, ça parle, que la pulsion, ça parle. Il veut démontrer que la pulsion ça parle parce que c'est la façon la plus simple dont on pourrait concevoir que la fonction de la parole ait une incidence sur la pulsion.

Donc, bien sûr que le sujet n'a aucune idée qu'il parle dans la pulsion - ça, ça ne le dérange pas -, mais nous disons, comme Lacan, page 816 des *Écrits* : le sujet dans la pulsion est « d'autant plus loin du parler que plus il parle. » C'est formidable. Vous n'y voyez rien, mais ne vous inquiétez pas, là, il parle. Et il résout à la fois, il met en évidence le caractère de demande de la pulsion avec ce grand D ; et comme c'est une demande, là ce n'est pas comme dans le fantasme où la phrase *un enfant est battu* ou *je bats un enfant*, toutes ces phrases-là apparaissent - il y en a une qui n'apparaît pas mais elles apparaissent excessivement -, dans la pulsion non, donc il faut faire disparaître le sujet, c'est le $\$$.




Là, ce serait l'occasion de dire, c'est le même que dans le fantasme ; Lacan parle d'évanouissement du sujet et n'emploie pas la mot de *fading* du sujet qu'il emploie pour le fantasme alors que ça veut dire la même chose, mais il préfère ne pas employer pour la pulsion le même mot et pour le même symbole $\$$.

Et en effet il démontre, parce Lacan démontre tout, il faut d'abord savoir ça pour comprendre Lacan, c'est que Lacan est beaucoup plus intelligent que vous et moi, quand il veut démontrer quelque chose, il y arrive. Lacan l'a dit en toutes lettres : je me fais fort de donner n'importe quel sens à n'importe quel mot si vous me laissez parler assez longtemps. Quelqu'un qui a dit ça vous a révélé quand même quelque chose de sa façon de faire.

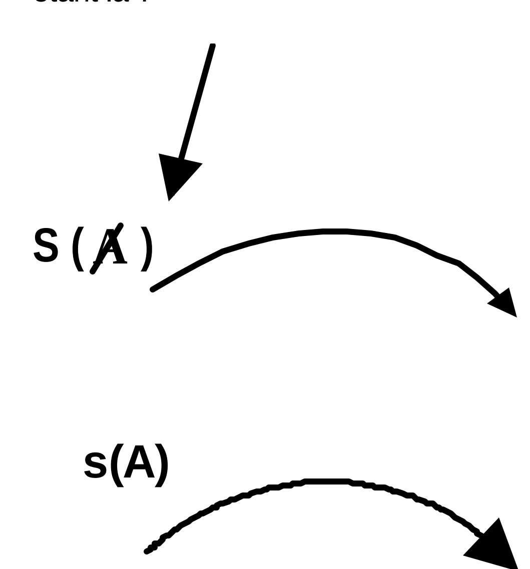
Donc puisqu'il faut démontrer que la pulsion, ça parle, les preuves à l'appui ne manquent pas.

D'abord, il y a tout ce qui démontre chez Freud que la pulsion obéit à un ordre grammatical, avec

des réversions du sujet à l'objet. C'est déjà présent dans le cas Schreber et c'est aussi présent dans son texte *Pulsions et avatars de pulsions*, la pulsion est grammaticale.

Ensuite, Lacan met en valeur le caractère de coupure que présentent les zones érogènes, les bords, les zones qui sont des bords - et le bord est selon Lacan éminemment une fonction signifiante -, et puis, ça, c'est formidable : la pulsion *insiste*. La pulsion insiste, ça veut dire qu'elle est dotée de mémoire, et une mémoire, c'est signifiant, et Lacan donc amène l'idée - j'ai retrouvé ça dans le Séminaire VII, *L'éthique de la psychanalyse*, j'en avais un vague souvenir parce qu'en le rédigeant, je m'étais dit : quand même, il pousse le bouchon un peu loin -, il va jusqu'à dire que la pulsion a une dimension historique, c'est-à-dire qu'au nom de l'insistance de la pulsion qui tient à une fixation précisément invariable, Lacan dit : c'est de la mémoire, donc c'est de l'histoire.

Il cherche donc tout ce qu'il peut pour ramener, il plaide la cause qui ramène la pulsion à la parole. Et c'est sur ce modèle-là, sur le modèle énonciatif qu'il présente la pulsion - je rassure déjà tous ceux qui s'effraient de l'horrible critique que je fais de la pensée de Lacan : j'ai toujours eu envie de le critiquer, il faut bien le dire, mais je critique un Lacan au nom d'un autre Lacan, n'est-ce pas, je fais ce pas que faisait Lacan, je montre *comment.* Donc, comme c'est un modèle énonciatif, de la même façon qu'il y a au niveau de la parole un bouclage de la signification, il faut qu'il y en ait un autre ici, c'est le fameux S (A barré)  dont ensuite on a fait le Saint des Saints de la psychanalyse - j'y étais pour quelque chose moi-même, d'ailleurs, parce que c'est, en effet, une construction chiquée. Alors ça signifie quoi S (A barré), comme étant là ?




Au fond, c'est la réponse à ce qu'il en est comme énoncé, à savoir : il n'y a pas de répondant dans l'Autre, un côté «inconnu au bataillon ». On prend l'annuaire, on regarde, *Trieb* : personne !, ça ne figure pas dans l'annuaire, il n'y a pas d'abonné au numéro que vous avez demandé. Disons que c'est, pour le dire en termes architectoniques, ça répond à ce qu'il y a un manque dans l'Autre, ça veut dire que toute la pulsion est organisée en signifiants, selon Lacan, que ces objets de la pulsion - il se garde de dire le mot -, les objets de la pulsion sont des signifiants.

Elle traite, elle est une courroie signifiante mais on ne dit pas qu'elle est hors de la parole sinon à la fin, c'est tout rassemblé à la fin, son décalage par rapport à l'Autre ; tant qu'elle avance sur la chaîne signifiante, c'est bien. C'est à la fin que Lacan rassemble le problème :

là, il n'y a pas de signifiant qui réponde et donc d'une certaine façon on ne peut pas en rendre compte au niveau du signifiant.

En effet, au niveau du signifiant, au niveau de l'Autre, comment rendre compte de tout ce qu'il y a d'arbitraire ou plus exactement de contingent dans la jouissance, qui ne se déplie pas ? Et on peut même dire que c'est bien pour ça que déjà à ce moment-là Lacan formule que l'Autre n'existe pas, au niveau de la pulsion l'Autre n'existe pas ; au niveau de la pulsion, l'Autre de la parole, l'Autre du savoir, l'Autre du langage n'est pas là.

Donc il y a visiblement une grande tension entre le statut de cette réponse S (A barré) $S(\not{A})$ et puis le statut qui est donné à la pulsion comme chaîne de signifiants. Ça n'empêche que quand Lacan parle de la pulsion, il fait bien sa place à la jouissance, il écrit *jouissance* au départ du vecteur ; comment parler de la pulsion sans faire sa part à la jouissance, mais comment faire entrer la jouissance dans ce système ? Eh bien, c'est là, - bien sûr que je l'ai commenté, mais je ne l'avais pas vu sous cet angle -, ici, il ramène la jouissance au complexe de castration. C'est-à-dire qu'en effet il fait sa place à la jouissance, il va même dire que c'est ça le manque dans l'Autre, il n'y a pas le signifiant de la jouissance qu'il faudrait, mais il traite la jouissance, et, ça, c'est fondamental, il traite la jouissance à partir de l'interdiction. Il traite la jouissance à partir d'un non à la jouissance et à partir d'une problématique foncièrement œdipienne.

On voit bien le paradoxe dans la phrase qu'il peut employer alors dans le commentaire de Socrate, dans les *Écrits* page 822, il dit : « Le phallus donne corps à la jouissance. »

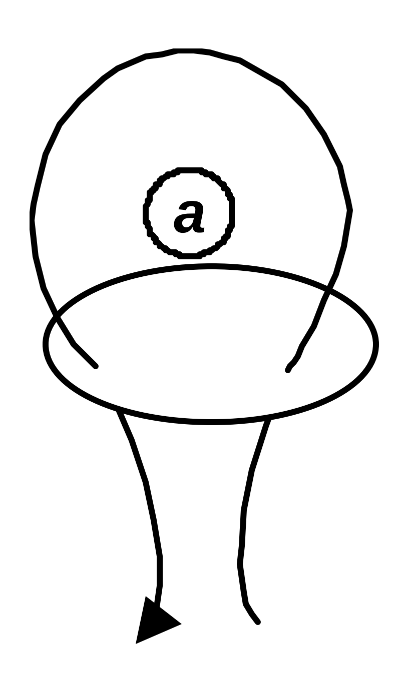
La jouissance, quand même, n'a pas attendu le phallus pour avoir un corps ; c'est même… la jouissance comme telle est impensable sans un corps, qui jouit. Donc, le phallus donne corps à la jouissance, *dans* la dialectique analytique ; ça, c'est autre chose, c'est relatif au discours analytique. En fait, ce qui apparaît à ce moment de l'élaboration de Lacan, ce n'est pas que le phallus donne corps à la jouissance, c'est qu'il donne signification à la jouissance et qu'il lui donne une signification très précise, qui est une signification de transgression, corrélative de l'interdiction. C'est parce qu'on a dit : tu ne dois pas jouir, tu ne dois pas jouir de la mère, tu ne dois pas jouir de la voisine, tu ne dois pas jouir de ton organe etc., c'est parce que la jouissance arrive appareillée d'un discours d'interdiction qu'elle prend figure de transgression.

Et c'est pourquoi Lacan peut assigner à cette signification le symbole - mais c'est quand même un peu pour rire -, le symbole racine de moins un ? $\overline{??}$ et dire qu'il faut le multiplier et qu'à ce moment-là on a le manque de signifiant –1, autrement dit, différentes modalités du négatif.

Ce qui est amusant, c'est que tout de même la matière résiste, la chose analytique résiste. C'est ça, c'est comme ça que je lis Lacan, là. Je vois les apports prodigieux qu'il développe, d'argumentations, et qu'il y a tout de même la chose même de la psychanalyse - et qu'avait cernée Freud - qui résiste, et comme son abord est extrêmement précis, on sent, c'est comme une baguette de sourcier, on sent que là justement il y a

quelque chose. Par exemple, bien sûr qu'il faut quand même que Lacan réserve la place de : *il y a une jouissance à qui la négation, ça ne fait rien du tout*, qui est une jouissance, alors ça !, qui est hors négation, c'est ce qu'il appelle - je l'ai dit, jadis - le phallus symbolique, signifiant de la jouissance impossible à négativer.

Alors, comment on traite de l'impossible à négativer dans un système qui est tout articulé autour de la négation ? On voit dans une phrase, regardez comment Lacan fait passer ça : « Tout support qu'il soit de moins un (–1), le petit phi φ devient grand phi ? impossible à négativer. » Essayez de vous représenter ça ! J'ai essayé ! Mais on comprend que dans ce mode de phrase, c'est tout le problème qui est concentré, tout le problème qui est d'accoucher d'un impossible à négativer, à partir du négatif. Alors, on essaie la multiplication, on essaie tout ça jusqu'au moment où on jette tout ça. Parce que qu'est-ce que c'est Lacan ? Lacan, c'est une avancée. Ce que je recompose ici, il faut bien qu'il soit passé par là pour avoir mis tout ça au panier. Et il l'a mis au panier. Au moins, il est passé au-delà. Je ne vous donne que cet exemple - je suppose que vous avez appris le b.a.-ba de la pulsion, vous l'avez appris sans doute dans le Séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* - : regardez les deux chapitres qu'il y a sur la pulsion et comparez-les à ce que Lacan a dit deux ans avant ! On ne reconnaît plus rien, c'est tout à fait différent, c'est construit d'une façon profondément distincte, parce que dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan se règle, prend comme point de départ la question de la jouissance et pas comme point d'arrivée. À ce moment-là, la pulsion, ce n'est plus du tout un énoncé ! Il fait de la pulsion un vecteur qui vient entourer l'objet petit *a*. Il n'y a plus de S(A barré) etc., il y a une problématique de la pulsion qui est sans l'interdiction, où l'interdiction ne domine plus la question de la jouissance.




Dans le texte que j'évoquais du graphe, qui est le texte intitulé *Subversion du sujet et dialectique du désir*, la question que clairement Lacan évite à la fin, c'est d'avoir à dire la fin de l'analyse, à partir de son point de départ. Lorsqu'il vient à la question de la fin de l'analyse, c'est la fin du texte, il dit : « Nous n'irons pas ici plus loin. », page 827. Ce n'est pas en général comme ça que l'on finit un texte ! Quand on finit un texte, on ne va pas plus loin. Quand on a besoin de le dire, c'est qu'il y a justement quelque chose du travail sur : comment aller plus loin ? Alors, il ne va pas plus loin, mais il fait de la clinique. C'est-à-dire qu'il examine, une fois qu'il a

cerné son grand S de grand A barré, $S(\not{A})$ et ses questions de la jouissance, il étudie la jouissance dans le rapport à l'Autre dans la névrose, la perversion et la psychose. Il fait de la clinique ! Et une clinique qui est dominée par quoi ? Par le rapport de la jouissance au grand Autre, et précisément par le rapport à la jouissance de l'Autre.

Et voilà, il recommence ! Comme ça lui a réussi avec le désir, de traiter la question du désir à partir du désir de l'Autre, il a la jouissance : il se met à traiter la jouissance à partir de la jouissance de l'Autre. Et ce qu'il en dit est d'ailleurs formidable. C'est formidable jusqu'au jour où il dira, parce que ça ne marche pas comme ça : *l'autre en question, c'est le corps*. Ah, d'accord ! Mais en attendant, ici, c'était la jouissance de l'Autre avec un grand A et il a essayé d'insérer la jouissance dans le petit jeu qu'il connaissait, qu'il avait déjà mis au point, et avec grand succès comme toujours. Ce n'est pas ça qui gêne, c'est que c'est toujours réussi avec Lacan, c'est ça qui est gênant. C'est toujours réussi, donc il faut saisir le point où lui n'était pas content, il faut croire, pour continuer, et pour changer.

Et précisément ici, évidemment ça change tout quand on parle de la jouissance du corps et pas la jouissance de l'Autre comme on parlait du désir de l'Autre. De telle sorte que ce que vous voyez par contre quand vous lisez le Séminaire *Le sinthome*, c'est que la chose que Lacan, en tout cas, qui essaie le nœud de toutes les façons possibles : il le tire, il est méconnaissable, il le dédouble, il le détriple, il le torture, ce nœud, mais il y a une chose dont il ne faut pas lui parler, dont il ne veut pas entendre parler, c'est la jouissance de l'Autre, parce qu'il sort d'en prendre, il a vu ce que ça donnait et il a dit : *la jouissance de l'Autre, y'en a plus ! Ce n'est pas la question !*

C'est donc dans ce contexte que l'interdiction de la jouissance qu'il a mise en fonction, d'une façon très œdipienne, très « complexe de castration », que l'interdiction de la jouissance répond au désir de l'Autre. Il définit donc le névrosé comme le sujet pour qui l'Autre serait habité par une volonté de castration - quand Lacan dit : volonté, il faut entendre : un désir décidé -, l'Autre habité par une volonté de castration, ce n'est donc pas l'Autre qui dirait : jouis !, c'est l'Autre disant : ne jouis pas !, disant un non à la jouissance.

Au fond, tout ce qu'il développe dans la dernière partie sur laquelle j'ai tellement travaillé est articulé autour d'un non à la jouissance que dirait l'Autre, et donc les solutions, dit-il : on dit oui à cette volonté de castration, c'est-à-dire, *grosso modo*, on se suicide, ou bien on se momifie, on se ratatine complètement sous cette volonté de castration de l'Autre, ou bien on se suicide en se vouant à la cause perdue, à la fameuse cause perdue.

Et ce qu'il n'envisage même pas à cette date, c'est qu'on puisse dire non à l'aspiration à la virilité. Ça lui viendra, comme je l'ai déjà dit, avec la passe, qu'on puisse dire : *non, je ne suis pas concerné par cette volonté de castration*.

Juste, *in extremis*, avant qu'il dise : « Nous n'irons pas ici plus loin. », il dit quand même une phrase où se concentre ce qu'il peut dire à ce moment-là de la fin de l'analyse. Ça se présente comme : qu'est-ce que la castration ? *La*

*castration veut dire que* - il va nous donner la *Bedeutung* de la castration -, *que la jouissance doit être refusée pour être atteinte*. Vous savez, je l'ai beaucoup lue, cette phrase, et je l'ai beaucoup fait lire, et je l'ai beaucoup commentée. Mais c'est maintenant que je comprends au-delà de ce qu'elle dit dans quoi elle est prise. « La castration veut dire que la jouissance doit être refusée pour être atteinte », comment ça s'appelle, ça ? Ça s'appelle la dialectique. Lacan a réussi - et c'est ça qu'il essayait avec la pulsion -, il a réussi à faire entrer la jouissance dans la même dialectique que le désir. Parce que c'est ça, l'essence de la dialectique : on dit non et par là, enfin on peut dire un oui d'un ordre supérieur. C'est l'*Aufhebung* ! Il faut commencer par consentir à l'interdiction de la jouissance pour la retrouver mais à un degré supérieur, purifiée, et admirable, et permise. En quelque sorte, il faut prendre sur soi la ruse de la raison, comme disait Hegel. La ruse de la raison, c'est : on interdit et après, on retrouve la même chose mais exaltée et à une autre dimension, et il dit même exactement où on va la retrouver, où on va l'atteindre : « sur l'échelle renversée de la loi du désir ». Ah ! Donc, la jouissance va être atteinte d'abord sur quelque chose qui concerne le désir ; c'est ça que Lacan fait avec la jouissance, il la fait entrer dans la dialectique du désir.

Alors c'est quoi, l'échelle de la loi du désir ? Et pourquoi faut-il la renverser ? C'est très clair, Lacan l'a expliqué, avec Saint Paul, et l'*Épître aux Romains*, qu'il cite dans *L'éthique de la psychanalyse* - le passage de Saint Paul qui dit que le péché est né avec la loi -, et Lacan explique que c'est exactement ce qui fait l'objet désirable, c'est précisément l'interdiction par la loi ; le : tu ne feras pas ceci et tu ne coucheras pas etc., ce sont autant d'index du désirable. Et dès lors, la loi du désir, c'est la loi comme la loi qui crée le désir par l'interdiction et par la négation. Et Lacan dit, eh bien, qu'il faut renverser cette échelle et avoir accès précisément à ce qui jadis était interdit. Elle doit être refusée : si la jouissance t'est refusée, c'est pour que tu puisses l'atteindre, mon petit. Voilà, la jouissance est là donc introduite dans la dialectique du désir.

Le décrochage est parfaitement sensible dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, où précisément l'objet petit *a* n'est plus qu'un substitut, Lacan dit même que ça n'est qu'un vide : peu importe, c'est n'importe quel objet qui peut venir à cette place, ce qui compte, c'est la satisfaction que la pulsion obtient par sa trajectoire. Et cette trajectoire ne dépend pas de l'interdit. Dans la problématique précédente, on peut dire que le désir est créé par l'interdit, c'est-à-dire qu'il a une origine œdipienne, et que la jouissance en dépend parce qu'elle tient à la transgression de l'interdit.

Eh bien, précisément c'est au-delà que Lacan a pu penser la jouissance, penser la jouissance au-delà de l'interdiction, penser la jouissance positivée comme celle d'un corps qui se jouit, et la différence est sensible : la jouissance ne tient pas à une interdiction, la jouissance est un événement de corps. La valeur d'événement de corps est de s'opposer précisément à l'interdiction, elle n'est pas articulée à la loi du désir, la jouissance, elle est de l'ordre du traumatisme, du choc, de la contingence, du pur

hasard, ça s'oppose terme à terme à la loi du désir, et elle n'est pas prise dans une dialectique mais elle est l'objet d'une fixation.

Et c'est précisément parce que Lacan a pu passer au-delà de la problématique de l'interdiction qu'il a pu dégager comme telle la jouissance féminine, c'est-à-dire ne plus la centrer sur le *Penisneid*, qui était par excellence une fonction négative. Et ce que Lacan appelle cette jouissance spéciale qui est réservée à la femme, c'est précisément la part qui existe sans subir l'interdiction, qui n'est pas prise dans le système interdiction-récupération et son *Aufhebung* - parce qu'on sait où ça mène, en général, du côté de la sexualité féminine. Ça consiste à dire, finalement : un enfant, c'est encore mieux que l'organe qui vous manque, et une fois qu'on a introduit l'amour maternel dans cette partie, ça y est, tout se suit : la famille, la société, la religion, la suite…, et ça efface ce qui de la féminité résiste précisément à la logique de l'*Aufhebung*, à la logique dialectique de perdre pour retrouver.

Alors, il faut voir comment ça fonctionne du côté homme et à ce moment-là, eh bien, il y a encore beaucoup de choses à dire que je dirai, je n'ai pu en faire qu'un petit morceau aujourd'hui, je reprendrai tout ça, je continuerai tout ça le 2 mars.

À bientôt.

*Fin de la leçon IV du 2 février 2011*

# ANNÉE 2011

## Jacques-Alain Miller

## Cinquième séance du *Cours*

(*mercredi 2 mars 2011*)

## V

Périodiquement, je pose dans ce cours la question du réel. Je l'ai fait une première fois sous le titre *Des réponses du réel*. De quoi s'agissait-il ? De la question que la pratique de la psychanalyse pose au réel de l'homme au sens générique, de l'homme et de la femme, de ce qu'on appelle l'individu, lorsqu'il se prête à l'expérience que nous lui proposons ; plus exactement l'expérience à laquelle il aspire, qu'il demande et à laquelle nous acceptons de l'introduire. À vrai dire, nous l'acceptons avec beaucoup de libéralités. Jadis, on s'interrogeait sur les indications et contre-indications à l'analyse, on se demandait si vraiment l'analyse était à conseiller à l'un ou à l'autre, étant donné ses capacités ou sa structure. C'est une question qui a perdu beaucoup de son urgence parce que l'analyse, c'est aujourd'hui un droit de l'homme, si je puis dire : refuser à quelqu'un d'accéder à l'expérience analytique, c'est vraiment le déprécier et donc, on le fait de moins en moins, on préfère adapter l'instrument, le doser aux capacités de chacun quitte à être infidèle aux fondamentaux de l'expérience. Il serait injuste de ne pas tenir compte de l'évolution des choses, qui fait qu'être entendu comme tel, chacun s'y sent le droit, puisque le discours juridique a pris dans le malaise de la civilisation une fonction prévalente.

Alors pourquoi on y aspire, à cette expérience ? Pour le dire de la façon la plus générale : quand on ne sait pas très bien qui on est. C'est-à-dire, dans les termes dont nous usons, quand on est quelque peu décollé de ce qui s'appelle l'identification. On aspire à l'expérience de parler et d'être entendu quand on soupçonne qu'en-dessous du signifiant-maître, en-dessous du $S_1$, ou de l'essaim, de la multiplicité des signifiants auxquels le sujet est identifié, il y a encore quelque chose d'autre. J'écris là $S_1$ et en dessous un S de nouveau mais cette fois-ci barré.

$$\frac{S_1}{\$}$$

Qui désigne ce qui n'est pas épuisé dans le registre de l'identification, qui est tout de même le registre d'être le même que d'être un semblable. On aspire à l'expérience analytique quand on se sent dissemblable. Enfin, ce qui est écrit $ (S barré), à cet égard, c'est un point d'interrogation. C'est un point d'interrogation qui apparaît quand se manifeste une faille dans l'identification, quand par quelque biais il se manifeste que je ne suis pas celui que je pensais être, et que je ne suis pas maître de ce que je suis.

Il y a quelque chose qui a été mis en valeur par le nommé Descartes et qui est le *cogito ergo sum*. C'est une proposition qui a un côté « monsieur Homais », comme cela n'a pas échappé à Flaubert. En effet, on trouve dans ses notes cette formule cartésienne à la fin d'un récit autobiographique du célèbre pharmacien qui est l'épitomé de la suffisance bourgeoise. Ça m'a été signalé hier soir par quelqu'un que j'en remercie, Rose-Marie Bognar-Cremniter, qui a fait quelques recherches sur Flaubert à ma demande.

Le cogito de Descartes a un côté Homais, dans le sens que je prolonge : je pense, donc je suis… celui que je pense être. Et s'il y a réponse du réel dans l'achoppement, le trébuchement, l'acte manqué, c'est la réponse qui se formule : tu n'es pas celui que tu penses être. Mon idée, en traitant des réponses du réel, c'était précisément que quand on obtient cette réponse-là, quand le sujet est cette réponse là, eh bien, de nos jours il a recours à l'analyse.

La question du réel, je l'ai encore reprise dans un autre cours, sous le titre *L'expérience du réel dans la psychanalyse*. Et cette fois-là, je m'interrogeais sur la résistance du réel, celle qu'il offre à l'action de la psychanalyse, ou, dans les termes de Lacan, à l'acte psychanalytique. Cette résistance telle que dans la psychanalyse, on en fait l'expérience ; on fait l'expérience des limites de la psychanalyse. Le premier à en avoir fait l'expérience, c'est Freud, qui en a été conduit à modifier ce qu'il appelait sa topique pour donner naissance à la seconde topique, celle qui distingue le moi, le ça et le surmoi. Et dans la foulée, d'autres ont fait l'expérience des limites.

Et la question du réel, je l'ai enfin abordée quand je vous ai parlé du dernier et du tout dernier enseignement de Lacan, où la question « qu'est-ce que le réel ? » devient instante, urgente, dominante, jusqu'à la mise en question de la question elle-même : il n'est pas sûr que le réel ait une essence. Au contraire, c'est par le biais de son existence qu'il s'impose et qu'il éteint la question de son essence.

Ce tout dernier enseignement de Lacan, qui a été proféré à ce titre - je veux dire que Lacan savait qu'il ne parlait plus pour lui-même, à savoir que son existence allait à son terme, il savait qu'il parlait pour nous, il parlait, si je puis dire, en prophète, et dans ce que nous faisons tous les jours, nous avons à nous demander comment nous nous situons par rapport à ce qu'il nous a laissé entrevoir, de ce : qu'est-ce que le réel ? Eh bien, je me dis que ce qui a ouvert la porte au dernier, au tout dernier enseignement de Lacan, ce qui lui a permis d'aller au-delà du champ que lui-même avait ouvert et circonscrit, ce qui lui a vraiment permis de penser contre Lacan, de lui-même prendre la position contraire à celle qu'il avait argumentée pendant plus de vingt ans, c'est ce qu'il appelle la jouissance féminine. C'est par là qu'il s'est arraché à lui-même.

Qu'est-ce qu'on entend quand on reprend ce terme de jouissance féminine, sinon que son régime est foncièrement distinct de la jouissance chez le mâle ? Donc, c'est un binarisme : la femme aura la jouissance féminine et l'homme aura la jouissance masculine, et on les compare, on les distingue en les

comparant : - pour l'une, - pour l'autre. Eh bien, justement pas.

Certes, dans un premier temps, Lacan a cerné le propre de la jouissance féminine par rapport à la jouissance masculine, il l'a fait dans la suite de ses *Séminaires XVIII, XIX, XX* et dans son écrit intitulé *L'étourdit*, mais il y a un deuxième temps, il n'en est pas resté là. Ce qu'il a entrevu par le biais de la jouissance féminine, il l'a généralisé jusqu'à en faire le régime de la jouissance comme telle. Par le biais de la jouissance féminine, disons que Lacan a aperçu ce qu'était le régime de la jouissance comme telle. Il a aperçu que jusqu'alors dans la psychanalyse, on avait toujours pensé le régime de la jouissance à partir du côté mâle, et ce qui ouvre sur son dernier enseignement, c'est la jouissance féminine conçue comme principe du régime de la jouissance comme telle.

Que veut dire ici : comme telle ? Ce « comme telle » est une clause qui abonde chez Lacan et chez les lacaniens, qui est distribuée d'une façon qui n'est pas toujours de la plus grande rigueur. Mais ici la jouissance comme telle veut dire quelque chose de tout à fait précis : la jouissance comme telle, c'est la jouissance non œdipienne, la jouissance conçue comme soustraite de, comme en-dehors de la machinerie de l'Œdipe. C'est la jouissance réduite à l'événement de corps.

Il faut encore que je dise ce qu'est la jouissance œdipienne, pour que sa négation prenne pour vous une valeur. La jouissance œdipienne, au sens de Lacan, est indiquée à la fin de son écrit *Subversion du sujet et dialectique du désir*, page 827 des *Écrits*, que je vous ai cité la dernière fois : la jouissance œdipienne, c'est celle qui doit être refusée pour être atteinte ; c'est la jouissance qui doit passer par un non, n.o.n - *non, très peu pour moi !*, pour être ensuite positivée, une jouissance qui doit d'abord être interdite pour être par après permise. Ça, c'est la jouissance qui répond au Nom-du-Père, qu'on écrit n.o.m mais qui contient comme cela a été aperçu un non, n.o.n ; elle est permise dans la mesure où elle passe d'abord par un interdit, par le non de l'interdit. Et il faut croire que le non de l'interdit a eu au cours du temps où s'est déroulée l'expérience analytique assez d'évidence pour qu'on s'y soit arrêté, qu'on se soit centré sur la fonction de l'interdit.

Or, en scrutant plus avant la jouissance propre à la femme, Lacan n'a pas démenti l'incidence de l'interdit, mais il a isolé une part de jouissance qui ne répond pas à ce schéma, ce schéma qui se résume par : refuser pour atteindre - l'interdiction comme étape sur la voie de la permission. Il a isolé une jouissance insymbolisable, indicible, qui a des affinités avec l'infini, qui n'est pas passée, qui n'a pas été concassée par la machine non-oui que j'évoquais, mais qu'on rencontre à l'occasion dans les rêves, au moins celui dont quelqu'une me faisait part hier : un geyser tourbillonnant, effervescent de vie inépuisable qui lui était apparu comme ce qu'elle avait toujours cherché, à quoi elle avait toujours cherché à s'égaler - ça peut venir en rêve. Mais si à proprement parler cette jouissance n'est pas dicible, et si on ne peut la désigner qu'en ajoutant que les mots y manquent, ce n'est pas par accident, par impuissance, c'est, si je puis dire, un impossible de

structure. I s'agit d'une jouissance - et ça n'est qu'une part -, il y a une part de cette jouissance de la femme dont on concède qu'elle obéit au régime de la castration, et il y en a une autre qui est comme hors signifiant, au sens où le signifiant, au sens où le langage, *c'est* la castration. Ça, c'est la base continue de l'élaboration de Lacan jusqu'à son dernier enseignement. Le langage comme tel, c'est la castration, depuis qu'il disait, dans *Fonction et champ de la parole et du langage* : le mot est le « meurtre de la chose », jusqu'à ce qu'il formule dans *Subversion du sujet et dialectique du désir*, page 821 : « la jouissance est interdite à qui parle comme tel ». On ne peut mieux exprimer l'antinomie de la jouissance et du langage, sauf à ce qu'elle soit dite entre les lignes.

Cette interdiction de la jouissance est là ce qui oriente la pensée de Lacan, et qu'il retrouve dans Freud et ce qu'il élabore de la régulation vitale sous le nom du principe du plaisir. Au fond, Lacan fait du principe du plaisir le motif qui apporte à la jouissance ses limites, à quoi ce qu'il appelle la Loi se superpose pour en faire une interdiction. Quand il reprend les élaborations de Freud sur le principe du plaisir, il désigne une limite, la limite presque naturelle, dit-il, que le plaisir impose à la jouissance et les signifiants transforment cette limite presque naturelle en une loi qui, elle, s'inscrit dans le registre de la culture.

Là, on peut se demander : qu'est-ce que la Loi ? - avec un L majuscule - telle que Lacan en a fait valoir l'instance avant son dernier enseignement. Ce qu'il appelle la Loi - et au fond c'est là, qui court dans tous ses Séminaires depuis le premier : c'est ça qui l'oriente dans son élaboration sur la psychose, dans ce qu'il arrive à tirer du rapport à l'objet, dans ce qu'il définit du désir -, la Loi, c'est la Loi œdipienne, c'est la Loi du Nom-du-Père, qui dit : non, au sens de ce qui interdit. Et l'ensemble du recueil des *Écrits* de Lacan est sous la dominante de cette Loi qui dit non ; qui dit non parce que le champ du langage est fait de ce non, le champ du langage, le signifiant, qui en est l'élément, se soutient d'une annulation, en particulier cet interdit légal, juridique, de droit, par opposition au fait, cet interdit est pour Lacan constituant du désir : on désire ce qu'on n'a pas le droit d'avoir, de posséder. Et cet interdit est aussi bien constituant de la jouissance en tant que - voyez la page 824 des *Écrits* - en tant que constituant « la marque de son interdiction », et qui implique à la fois un symbole et son sacrifice, le phallus, son sacrifice étant la castration.

Il y a donc ici un nœud très étroit entre le langage, la Loi et le phallus. La Loi du Nom-du-Père, c'est au fond rien de plus que la Loi du langage ; on peut dire que, si je veux répondre à la question que je me posais moi-même : qu'est-ce que la Loi ? - la Loi, c'est le langage.

On a cru que Lacan faisait pénétrer la linguistique dans la psychanalyse là où Freud faisait référence à la biologie, à la neurologie, et en effet Lacan a montré que dans son brouillon-projet, les schémas de Freud, les schémas qui se réfèrent aux neurones, sont en fait des schémas linguistiques et il a montré la puissance de l'approche

linguistique des formations de l'inconscient.

Mais, il est plus exact de dire que Lacan a apporté Hegel dans la psychanalyse. Et il l'a récusée, cette idée, en disant que ça n'était qu'une concession qu'il avait faite à ses auditeurs pour se faire comprendre. Ça va beaucoup plus loin : il y a tout un pan de l'enseignement de Lacan qui est vraiment de l'ordre « Freud avec Hegel », « Hegel pour faire comprendre Freud. »

D'abord, pour faire comprendre que le signifiant linguistique, sans doute, apporte avec lui la négation, que le signifiant comme tel est une puissance de négation, et que, niant, il exauce, il élève, il sublime. C'est ce que Lacan disait en clair dans son article de *La signification du phallus*, page 692, où le mot hégélien d'*Aufhebung* figure en clair : « tout signifiable », disait-il, tout ce qui peut être signifié est frappé de latence « dès lors qu'il est élevé (*aufgehoben*) à la fonction de signifiant. » Tout ce qu'on à dire, toute chose ou toute représentation, dès lors qu'on la fait passer dans le langage se trouve barrée, et c'est cette barre qui est constitutive du signifiant comme tel. Et dès lors, le phallus lui-même est le signifiant de cette *Aufhebung* sémantique, c'est-à-dire : il est le signifiant du pouvoir de signifiance.

Autrement dit, la linguistique de Lacan - elle vient bien sûr de Saussure, de Jakobson, reprise par Lévi-Strauss - mais elle est conçue selon la logique hégélienne, selon une dialectique hégélienne. Et chaque fois qu'il démontre que les catégories dont usent les psychanalystes ne sont que de l'ordre de l'imaginaire et qu'il faut les faire passer au symbolique, c'est de ça qu'il s'agit : de les nier comme telles afin de leur donner leur statut sublimé dans le symbolique, où alors, dans ce symbolique, elles s'articulent en système.

Le « Freud avec Hegel », c'est aussi d'abord un « Saussure avec Hegel. » Et l'*Œdipe* freudien est mis par Lacan au même pas : il est centré sur une interdiction destinée à élever et à sublimer. Et ainsi, ce qu'il impose d'interdiction à la jouissance est fait pour permettre qu'on y accède d'une façon légitime.

Eh bien, c'est toute cette construction extrêmement serrée - où ce n'est pas seulement que Freud est éclairé par Saussure, c'est que Freud et Saussure sont éclairés par Hegel -, c'est toute cette construction qui achoppe et vacille sur ce que Lacan a isolé dans la jouissance féminine, dans la part de la jouissance féminine qui est un pur événement de corps, qui n'est pas susceptible d'*Aufhebung*. Au fond, la femme fait objection à Hegel. Par quelque trait, par quelque part, par quelque biais, elle se refuse au tour de passe-passe de la dialectique. C'est reconnu depuis toujours : elle se refuse à entendre raison.

Il y a un représentant de l'état français qui avait expliqué - avec une certaine goujaterie, il faut l'avouer - en Afrique, que le Noir n'était jamais entré dans l'Histoire. Mais d'une certaine façon, ce qui fait problème à Hegel, c'est que la femme n'est jamais entrée dans son histoire à lui ! Et qu'à cet égard, il y a un point par où, si accommodante qu'elle soit, elle ne s'accommode pas, au moins, d'une part de ce qui la concerne, et que ça, c'est posé de façon inconditionnelle. Ça ne passe pas par le langage au sens où ça ne peut pas se dire et, aussi bien, ça n'est pas susceptible de

castration, ça ne tombe pas sous le coup d'une interdiction et de la permission qui s'ensuit.

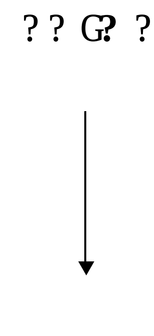
Quand Lacan a eu recours à des écritures logiques pour expliquer comment se sexuait, s'est sexué l'être mâle, il a posé que pour tous ceux qui se disent mâles, ils tombent sous le coup de la castration - on peut dire que ce n'est pas ambigu. Du côté du mâle, ça marche comme ça :

? ? G? ?

interdiction et permission différée. Mais que, en même temps, cette totalité était relative à l'horizon, à l'imagination d'un au-moins-un qui, lui, ne subirait pas la castration.

(JAM trace une flèche verticale descendante sous la première formule et écrit : ↓x . non⇆x)

? ? G? ?



∃x . ? ?

Le trait supérieur horizontal mis au-dessus de la fonction **? x** était là pour indiquer qu'à l'horizon, il y en a un qui ne subit pas la castration.

Au fond, Lacan a expliqué que Freud s'en est tenu là. L'*Œdipe*, c'est un mythe, c'est entendu. *Totem et Tabou*, c'est un mythe, c'est entendu. Et ce que Lacan a dégagé, c'est que *Totem et Tabou* donne la vérité de l'*Œdipe*, un mythe donne la vérité de l'autre ; et que l'interdiction qui est au cœur de l'*Œdipe* trouve sa structure lorsqu'on oppose l'ensemble des fils châtrés au Père - évidemment imaginaire, mythique - qui ne le serait pas, et que c'est sur ce modèle qu'en effet Freud a conçu la logique du désir, mais Lacan s'y est tenu pour ce qu'il a construit à propos de la jouissance.

Alors, il n'a pas écrit en face pour ce qui concerne les femmes : pour tout x, non phi de x.

? ? G? ?

Ça, ça voudrait dire : toute femme échappe à la castration, en mettant la ligne horizontale qui exprime la négation au-dessus de la fonction.

? ? G? ?

Il a écrit - c'est beaucoup plus subtil -, cette négation, il l'a écrite aussi au-dessus du « tout » : pas toute femme échappe à la castration.

? ? G? ?

Il y a quelque chose dans la femme qui échappe à la castration : tout de la femme n'est pas inclus dans la castration. Et c'est encore plus fort que d'écrire ça :

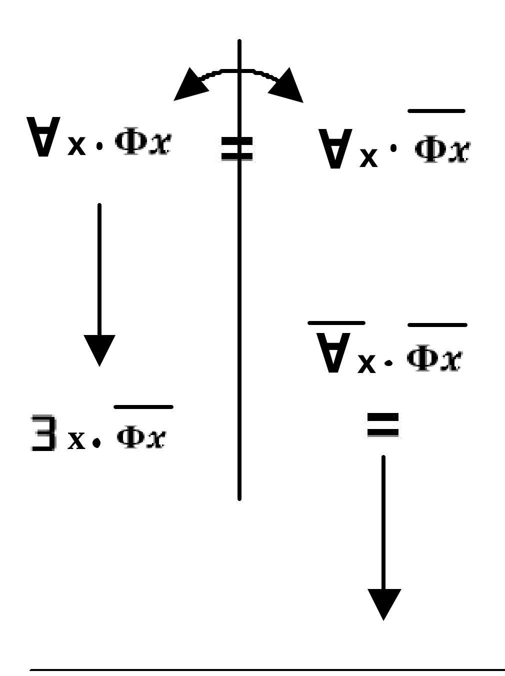
? ? G? ?

si on écrivait simplement le contraire, on serait dans une logique

purement binaire, la femme serait encore complémentaire de l'homme en étant son image inversée. Ici, c'est strictement désymétrisé :

? ? G? ?

ça dit qu'il y a quelque chose chez les femmes qui n'est pas pris dans la castration.




Et c'est pourquoi Lacan pouvait dire, écrire, d'une façon qui a pu surprendre, que c'est de ce côté-là que gît ce qui fait le mystère de la jouissance féminine.

Et donc, ça c'est le continent, en effet, que Lacan a exploré, le continent de la jouissance féminine. Il s'en est vanté, il l'a mis en évidence, mais disons, au-delà de ceci, le tout dernier enseignement de Lacan explore l'au-delà de l'Œdipe, non pas au bénéfice seul de la femme. Le tout dernier enseignement de Lacan, c'est de dire : ce pas tout x . ? de x,

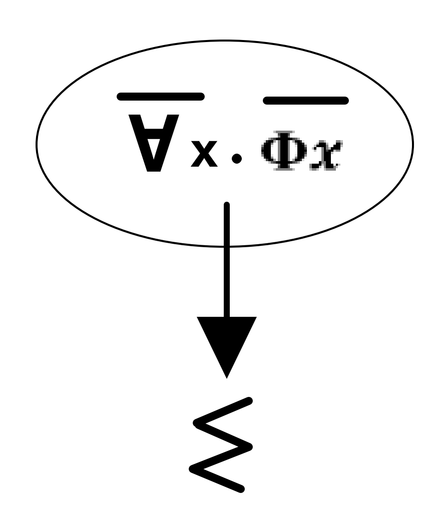
? ? G? ?

c'est aussi bien la Loi à laquelle répond comme tel l'être parlant. Il l'a aperçue d'abord à partir de la femme, mais ça lui a permis d'apercevoir que tout dans la jouissance n'obéit pas au schéma freudo-hégélien, si je puis dire.

Et c'est parce qu'il a généralisé cette formule, pas tout x . non? de x,

$$\overline{\forall x} \cdot \overline{\Phi x}$$

qu'il a pu dégager quelque chose qu'il a appelé le sinthome, que j'écris ici par ce grand *sigma*.




C'est aussi pourquoi - et c'est ce à quoi il est difficile pour l'analyste de se former dans sa pratique - il nous invite à voir l'Œdipe non seulement comme un mythe, mais un mythe seulement régulateur de

la pratique analytique. C'est-à-dire que nous, nous traitons peu ou prou l'affaire de la jouissance en la capturant par la castration. Mais, c'est notre affaire à nous. La pratique analytique rabat les choses du côté du Nom-du-Père, elle offre une solution, qui n'est pas forcément la plus intéressante, par le biais du Nom-du-Père en ramenant les choses à la fonction ? (grand phi). Et à partir du moment où on ramène les choses à la fonction ? (grand phi), on constate qu'il y a du reste, qu'en effet "pas tout" répond à ça, et on est forcé à la fin de l'analyse de constater qu'il y a ce que Freud appelait les restes symptomatiques.

Le dernier enseignement de Lacan conserve une référence à la castration mais il disjoint la castration de l'interdiction et il essaie de faire en sorte que la castration ne soit rien de plus que la négation logique, que ce ne soit rien de plus que le fait qu'on ne peut pas tenir tous les signifiants ensemble. Et c'est aussi dans son dernier enseignement, dont je dis qu'il est prophétique pour nous, qu'il invite la pratique analytique à se centrer sur la jouissance comme événement de corps, c'est-à-dire comme échappant à la dialectique de l'interdiction-permission.

Ça va jusqu'à mettre en question ce qu'il appelait l'objet petit *a*. L'objet petit *a*, évidemment, c'était déjà le pressentiment de ça. L'objet petit *a*, Lacan l'avait forgé à partir de l'objet qu'on appelait prégénital, c'est-à-dire quand, en effet, on isolait dans l'expérience analytique une jouissance dite pulsionnelle, c'est-à-dire extérieure à la jouissance phallique. Et donc, en effet, on avait là un pressentiment mais on ne pouvait l'isoler que comme relative au phallus. Dans la psychanalyse des élèves de Freud - que nous appelons les postfreudiens - cette jouissance résiduelle était vouée à confluer dans la jouissance phallique, à se résorber dans la jouissance phallique. Lacan lui avait rendu, si je puis dire, sa dignité, son autonomie, il avait tenté parfois de montrer comment cette jouissance pulsionnelle anticipait sur la jouissance phallique, qu'elle était en quelque sorte complémentaire ou supplémentaire de la castration, qu'elle avait son jeu à jouer, elle, mais dans tous les cas, on peut dire que l'objet petit *a* prospérait à l'abri du phallus.

Et c'est pourquoi Lacan, quand il entame son dernier enseignement, peut dire dans le *Séminaire XX,* page 87, - c'est un passage auquel j'avais fait un sort jadis - que l'objet petit *a* n'est qu'un semblant d'être qui semble donner le support de l'être mais qui ne peut pas se soutenir dans l'abord du réel.et ça nous incite à préciser la différence de l'être et du réel.

Alors nous retrouvons ici notre Barthes, notre Roland Barthes qui cherche dans la littérature l'effet de réel. Ça n'est pas le réel, l'effet de réel. C'est l'effet de réel *dans la fiction*. Il isole l'effet de réel là où on ne peut plus donner de sens, lorsqu'on tombe sur un élément qui résiste à la structure en tant qu'elle a été élaborée par une analyse fonctionnelle du texte. Ce serait alors que cet élément prendrait la signification de réel. Son exemple, je vous le répète, je vous l'avais donné, c'est : « Un vieux piano supportait, sous un baromètre, un tas pyramidal de boîtes et de cartons. » Il admet que le piano est un indice de confort bourgeois, donc ça a un sens, que le tas de cartons

est le signe de désordre, mais le baromètre, alors là, ce serait vraiment l'effet de réel parce qu'il serait dépourvu de sens. Évidemment, c'est une façon d'aborder ce qu'on a appelé le réalisme en littérature à partir de ce qui ferait exception : tout a un sens sauf le baromètre, en répondant à la logique que j'ai inscrite sur la partie gauche du tableau (JAM désigne le côté homme de la sexuation).

Évidemment, c'est très difficile d'isoler l'exception comme ça. Jakobson, dans son article sur la métaphore et la métonymie, enfin sur deux formes de l'aphasie - à cette occasion, il réduit la rhétorique à l'opposition de la métaphore et de la métonymie -, dit bien que le réalisme obéit au régime de la métonymie, c'est-à-dire que ça passe d'un signifiant à l'autre, le réalisme, ça n'est pas centré sur un élément qui ferait exception, ça court dans la chaîne signifiante. C'est le point de vue opposé à celui qu'essaie Barthes en nous indiquant dans le baromètre l'élément superflu qui serait l'indice de réel.

Rose-Marie Bognar, que j'ai citée tout à l'heure, a fait une recherche à ma demande sur *Madame Bovary* et a dégoté un autre baromètre dans *Madame Bovary* - la phrase sur le vieux piano est dans un des *Trois contes*, celui qui parle de Félicité -, mais l'autre baromètre, qui apparaît dans *Madame Bovary* indique bien quelle est en définitive la signification du baromètre pour Flaubert. Il apparaît dans un épisode crucial où monsieur Bovary - parce qu'il y a un monsieur Bovary, qui n'est pas dans le titre, mais monsieur Bovary est là et c'est là qu'il perd vraiment tout prestige et toute subsistance à côté de madame Bovary quand il entreprend de redresser le pied-bot d'Hippolyte, et que, comme vous le savez, la gangrène s'y met et que, finalement, il faut procéder à une amputation. Donc on a, au moment de l'amputation, on peut dire, une représentation de l'ablation d'un membre - il n'est pas excessif de faire un petit rapport avec la castration -, on a cette description de Flaubert, c'est-à-dire qu'à la fois se consacrent l'éloignement de l'homme et de la femme, du mari et de son épouse, et une affaire de baromètre :

« […] Emma tressaillant leva la tête pour deviner ce qu'il voulait dire ; et ils se regardèrent silencieusement, presque ébahis de se voir, tant ils étaient par leur conscience éloignés l'un de l'autre [par leur conscience… pas seulement !]. Charles la considérait avec le regard trouble d'un homme ivre, tout en écoutant, immobile, les derniers cris de l'amputé qui se suivaient en modulations traînantes, coupées de saccades aiguës, comme le hurlement lointain de quelque bête qu'on égorge [une castration a lieu]. Emma mordait ses lèvres blêmes, et, roulant entre ses doigts un des brins du polypier qu'elle avait cassé, elle fixait sur Charles la pointe ardente de ses prunelles, comme deux flèches de feu prêtes à partir. Tout en lui l'irritait maintenant, sa figure, son costume,

ce qu'il ne disait pas [ça, c'est fort !], sa personne entière, son existence enfin. Elle se repentait, comme d'un crime, de sa vertu passée, et ce qui en restait encore s'écroulait sous les coups furieux de son orgueil.

[…]Il se fit un bruit de pas sur le trottoir. Charles regarda; et, à travers la jalousie baissée, il aperçut au bord des halles, en plein soleil, le docteur Canivet [c'est celui qui doit amputer] qui s'essuyait le front avec son foulard. Homais, derrière lui, portait à la main une grande boîte rouge, et ils se dirigeaient tous les deux du côté de la pharmacie [donc le membre amputé est là dans la grande boîte rouge].

Alors, par tendresse subite et découragement, Charles se tourna vers sa femme en lui disant :

- Embrasse-moi donc, ma bonne!

- Laisse-moi! fit-elle, toute rouge de colère.

- Qu'as-tu ? Qu'as-tu ? répétait-il stupéfait. Calme-toi ! Reprends-toi !... Tu sais bien que je t'aime !... viens!

- Assez ! s'écria-t-elle d'un air terrible.

Et s'échappant de la Salle, Emma ferma la porte si fort, que le baromètre bondit de la muraille et s'écrasa par terre. »

Voilà le bond du baromètre chez Flaubert qui montre à quel moment, au fond, cet objet inanimé avez-vous donc une âme ?, eh bien celui-là en a une ! Il en a une corrélative exactement de la connerie de Charles Bovary et du fait de la castration On peut dire qu'il incarne le fait que, pour le dire trivialement, madame Bovary pète les plombs. Elle fait péter le baromètre et le baromètre est là, en effet, c'est ça sa fonction, pour mesurer la pression atmosphérique ! Et donc on comprend donc tout à fait comment il est à sa place au dessus du vieux piano et au-dessus du tas de vieux cartons parce qu'on comprend que c'est un baromètre qui, lui, ne bondira jamais de dessus le piano. C'est l'indication qu'on est précisément là dans l'atmosphère intemporelle, dans cette fixité qui est celle du salon de la patronne de Félicité. On croirait… je ne sais pas, on croirait une description de la diplomatie française : rien ne bouge, comme ça, c'est une merveille de…

Je pense que ça infirme, que ça montre en tout cas à la fois le côté exemplaire de la recherche de Roland Barthes mais qu'en effet dans l'univers de la fiction, il est impossible d'isoler un élément qui porterait sur lui la signification de réel parce que lui n'aurait pas de signification. Puisque c'est sur le baromètre qu'il a centré son intérêt, je crois que, sur ce point, c'est contestable.

En revanche, il y a bien un détail superflu qu'on peut trouver quand même dans Flaubert, et qu'a trouvé Rose-Marie Bognar, c'est une phrase qui a été amputée du texte parce que l'éditeur a considéré que, vraiment, on ne pouvait pas publier ça, et Flaubert y a consenti. C'est un moment où Rodolphe, l'amant de madame Bovary, compulse leurs anciennes lettres, les lettres que madame Bovary lui a envoyées, et il y a une certaine liste qui est faite :

« Elles étaient pleines d'explications relatives à leurs voyages, courtes, techniques et pressantes comme des billets d'affaires. Il voulut revoir les longues, celles d'autrefois. Pour les trouver au fond de la boîte, Rodolphe dérangea toutes les autres ; [voilà ce qui a été supprimé à la demande de la Revue de Paris :] ses yeux tombèrent sur cette phrase [de madame Bovary] ''N'oublie pas le homard, amour d'homme''. »

Et, en effet, il y a là visiblement un jeu de mot entre ''homard'' et ''homme'', comme le note Madame Bognar-Cremniter, il y a un chiasme O-A et A-O et on a comme l'expression de l'âme de Madame Bovary dans ce : « le homard, amour d'homme ». On comprend qu'en effet elle en a pincé, si je puis dire, pour l'homme et que son amour est là comme pris en tenaille. Il faut dire qu'au fond Flaubert, avec *Madame Bovary*, a essayé de montrer à quel point quelque chose de la sexualité féminine ne trouvait pas sa place dans le monde de l'homme, jusqu'à la conduire au suicide. Il a montré la même chose avec *Salammbô* : Salammbô et madame Bovary sont deux figures de cet impossible à placer du féminin dans le monde de l'homme, aussi bien que je parlerais de *Salammbôvary*. Et d'ailleurs, *L'éducation sentimentale* est faite pour montrer que toutes les Salammbô sont en fait des Bovary, et la solution de Flaubert, c'est finalement *Bouvard et Pécuchet*, c'est-à-dire - ce n'est pas Adam et Ève, hein - c'est deux hommes ensembles qui se vouent à la répétition du savoir.

En définitive, si on prend acte de l'échec à situer quelque effet de réel que ce soit dans l'univers de la fiction, il faut repartir de ce qui, pour Lacan, était sa première définition : *le réel est ce qui revient à la même place*. Le réel, c'est le fixe, et quand Lacan le définissait ainsi, c'était par rapport au dialectique qui est par excellence ce qui se déplace, entraîné par la contradiction, par le non.

J'avais convaincu Lacan de placer son texte sur *La lettre volée* au début des *Écrits*, pour diverses raisons, mais d'abord parce que la première page de ce *Séminaire* me paraissait indiquer l'orientation principale de son enseignement, à savoir : la suprématie du dialectique sur le fixe, la suprématie du signifiant sur le réel. Et la fonction du fixe était située par Lacan comme inertie par rapport à la dialectique où le signifiant se déplace, et par excellence dans *La lettre volée*, on peut suivre les déplacements du signifiant sous les espèces de cette lettre volée qui, chaque fois qu'on la possède, transforme son propriétaire momentané et lui donne des attributs différents.

Alors que ce qui est fixe ou inerte, ce sont les facteurs imaginaires qui ne sont - disait Lacan - que des ombres et des reflets. On peut dire que c'est là que s'exprime au mieux cet optimisme qui imprègne le départ de l'enseignement de Lacan, qui n'est pas *amor omnia vincit* - ce n'est pas : l'amour qui va tout vaincre -, c'est : le signifiant peut tout vaincre, et le signifiant peut vaincre le réel.

Et on peut dire que son dernier enseignement, avec le sinthome, c'est, au contraire, une certaine suprématie de l'inerte avec laquelle Lacan essaie de réconcilier le

psychanalyste, de lui apprendre à faire avec.

La passe, qu'est-ce que c'était entre ces deux extrêmes ? La passe, c'était l'idée qu'une certaine révélation de vérité pouvait avoir des conséquences sur le réel, ou précisément avoir cette conséquence qui s'appelle la chute de l'objet petit *a*, c'est-à-dire décoller le sujet de sa fenêtre sur le réel, c'est-à- dire de ce qui donne signification pour lui au réel.

Le point de vue du sinthome, il faut dire, c'est un point de vue opposé à celui de la passe. Le point de vue du sinthome, c'est que la révélation de la vérité laisse le réel intouché. La révélation de vérité peut, en effet, avoir une incidence sur la fenêtre du sujet sur le réel, elle a une incidence sur ce qui donne signification au réel pour le sujet, mais le réel comme tel reste intouché et il n'est pas seulement inerte, il est engrené sur la chaîne du sinthome. Et là, nous avons l'idée d'une lucidité qui n'a pas de conséquences sur le réel et qu'au-delà du fantasme et au-delà même de la résolution du rapport à l'objet petit *a*, il subsiste quelque chose de la jouissance avec quoi il faut encore s'accorder.

Parce que le fantasme, après tout, ça n'est que la signification donnée à la jouissance, donnée à la jouissance à travers un scénario. Mais même quand cette signification est évacuée, la jouissance demeure.

La passe reste donc encore prise dans la machine de la transgression, il faut crever le voile, le traverser, or, la transgression, comme s'exprime Lacan dans son Séminaire *…Ou pire*, : *la transgression, ça ne tient pas quand il s'agit du véritable impossible* - le véritable impossible, c'est le réel. Donc, il ne s'agit pas de transgresser, comme la passe encore le posait, il s'agit seulement que le sujet à la fin de l'analyse puisse cerner un certain nombre de points d'impossible pour lui. Et l'impossible, il est tout de même susceptible d'être démontré. Et donc s'il y a une voie au-delà de la vérité menteuse, ce serait, dirais-je - et je poursuivrai là-dessus la prochaine fois - la voie du réel qui se démontre.

Ce sera en quelque sorte, si j'y arrive, la définition d'une nouvelle passe.

À la semaine prochaine.

(*Fin de la leçon V du 2 mars 2011)*

# ANNÉE 2011

Jacques-Alain Miller

Sixième séance du *Cours*

(*mercredi 9 mars 2011*)

## VI

Aujourd'hui, je vais solder un vieux compte que j'ai avec Lacan, depuis mes vingt ans. Quelque chose qui m'avait produit un certain déplaisir jadis, et que je n'avais pas eu l'occasion d'aborder avec lui. Mais enfin, c'est resté là et ça s'inscrit bien dans ce que je trace cette année.

Ça remonte à un moment très précis qui est indicable dans le livre *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, à la fin, où Lacan à l'époque laissait s'exprimer quelques auditeurs. Vous voyez inscrit : « Questions et réponses manquent. » En effet, par extraordinaire, dans la sténographie, l'échange n'a pas été transcrit, peut-être que ça émergera un jour. C'était la première fois que je m'adressais à Lacan en public - j'avais eu l'occasion, si je me souviens bien, dans la semaine, non, je crois que c'est après, d'aller le voir rue de Lille -, donc la première fois que je m'adressais à Lacan. Il a fait une réponse à cette question, et en voyant le début du chapitre III, la semaine suivante, on peut reconstituer ce que je lui avais dit, au moins percevoir de quoi il s'agissait. Il a été fort gentil avec moi, il a salué ma construction, et d'ailleurs, juste après ma question, il a fait un petit mot pour mon mentor, Louis Althusser - à qui il devait sa place à l'École Normale -, un petit mot qu'Althusser m'a montré où il était simplement écrit : « Plutôt bien, votre gars. » J'étais en effet de l'équipe de ces élèves de l'École Normale qui se référaient à Althusser et qui se dénommaient eux-mêmes althussériens. Lacan y résume ma question dans ces termes :

« La semaine dernière, mon introduction de l'inconscient par la structure d'une béance a fourni l'occasion à un de mes auditeurs, Jacques-Alain Miller, d'un excellent tracé de ce que, dans mes écrits précédents, il a reconnu comme la fonction structurante d'un manque, et il l'a rejoint par un arc audacieux à ce que j'ai pu désigner, en parlant de la fonction du désir, comme le manque-à-être.

Ayant réalisé cette synopsis qui n'a sûrement pas été inutile, au moins pour ceux qui avaient déjà quelques notions de mon enseignement, il m'a interrogé sur mon ontologie.

Je n'ai pas pu répondre dans les limites qui sont imparties au dialogue par l'horaire, et il aurait convenu que j'obtins de lui tout d'abord la précision de ce en quoi il cerne le terme d'ontologie. Néanmoins, qu'il ne croie pas que j'ai trouvé la question du tout inappropriée. »

Et Lacan aborde le cours de la semaine en soulignant que ce qu'il appelle alors la « béance de l'inconscient » mérite d'être dite *pré-ontologique* : la première émergence de l'inconscient ne prête pas à l'ontologie, n'est pas de

l'ordre de l'être et du non-être, mais, dit-il, du « non-réalisé ».

Il y a quelque chose déjà à l'époque qui m'a agacé - mais enfin, j'étais couvert de fleurs, je n'allais pas protester -, c'est que ça n'est pas moi qui amenais le terme d'ontologie. Mon souvenir est très précis en la matière, au point que je n'ai même pas vérifié dans le texte, j'avais dégoté non seulement ce que Lacan appelait le manque-à-être mais précisément l'expression sous sa plume, et mon souvenir me dit dans son écrit qui s'intitule *La direction de la cure*, l'expression : « manque ontologique ». Et c'est précisément parce que je trouvais à l'époque, comme aujourd'hui, le terme d'ontologie déplacé en la matière que j'avais interrogé et poliment pris à partie Lacan sur son usage du terme d'ontologie. Et vous remarquerez que dans ce qu'il énonce la semaine suivante, c'est moi qui suis décoré du terme d'ontologie, que je l'interroge sur son ontologie !, qu'il faudrait d'abord savoir ce que je veux dire par là !, et que de toute façon, quand l'inconscient émerge, nous sommes dans la pré-ontologie. Passons.

Mais on trouve une autre référence au même épisode si vous voulez bien vous reporter à l'écrit de Lacan qui figure dans la recueil intitulé *Autres écrits*, page 426, sous le titre *Radiophonie* et où vraiment on croirait qu'à peine Lacan met les pieds dans ce repaire de philosophes, n'est-ce pas, aussitôt on l'assaille avec des questions d'ontologie - alors que c'était lui, l'ontologue !

« […] je fis retour à l'ENS [il souligne les initiales qui font "*ens*", un étant], le premier jour que j'y pris place, je fus interpelé sur l'être que j'accordais à tout ça. D'où je déclinai d'avoir à soutenir ma visée d'aucune ontologie. »

Oui, c'était toute la question. Pourquoi avoir dit : manque ontologique ?

« C'est à ce qu'elle fut, visée, d'un auditoire à rompre à ma logie, de son onto je faisais l'honteux. »

Donc, il s'est passé quelque chose, pour Lacan. Il a fait l'honteux de son ontologie.

« Toute honte bue maintenant, je répondrai, et pas par quatre chemins [il ne répond pas par quatre chemins, mais il répond en 1970 à quelque chose que je lui ai dit en 1964 !]. »

« Mon épreuve ne touche à l'être qu'à le faire naître de la faille que produit l'étant de se dire. » Etc.

Eh bien, ça s'inscrit dans un discours qui, à part ça, est assez véhément à l'adresse des psychanalystes, et où il a, le malheureux, à répondre des reproches qui lui sont faits sur son copinage excessif avec ceux qu'on appelait à l'époque dans le milieu analytique lacanien, avec un mélange de mépris et de terreur, les normaliens.

Voilà ce que je voudrais mettre au programme aujourd'hui, cette difficulté avec l'ontologie, avec - je suis forcé de préciser - la doctrine de l'être. Lacan a eu un problème avec l'ontologie. Et j'annonce tout de suite que ce n'est pas un débat secondaire, c'est une question centrale, et qu'elle se règle dans le cours de son enseignement par un recours au terme qui lui est polairement opposé : l'ontique. Dans l'ontologie, il est question de l'être, l'ontique concerne ce qu'on appelle dans le jargon l'étant - j'ai déjà dit, pas un *g*, un *t*, pour finir - à

savoir, ce qui est. Voilà le chemin à parcourir, et l'enjeu de ce chemin, ça n'est pas la philosophie de l'affaire, l'enjeu de ce chemin, c'est la catégorie dont nous faisons usage, qui nous paraît aujourd'hui indispensable à un juste maniement de l'expérience analytique, à savoir la catégorie du réel. Elle ne se dégage, cette catégorie, avec toute sa puissance conceptuelle, qu'à condition de cerner, de *limiter* la fonction de l'être.

Pour vous remettre de ce début où je souligne ce qui a pu, dans mon for intérieur, m'agacer dans les énoncés de Lacan, je commencerai par vous lire quelques lignes qui expriment très bien, et dans une prose qui n'est pas sans accents poétiques, les affinités des mathématiques et du réel. Celui qui s'exprime ainsi sur le mathématicien est un philosophe, professeur et journaliste, pour lequel Lacan d'ailleurs n'a eu que des sarcasmes, mais ces sarcasmes sont sans doute la trace d'une dilection de jeunesse - comme c'est le cas pour Paul Valéry qu'il moque, mais on a le témoignage que, jeune psychiatre, Lacan ne jurait que par lui, avait son nom constamment à la bouche, au moins pour séduire la dame qui nous en a donné le témoignage écrit. Voilà le passage que je vous lis pour cadrer les affinités, disais-je, des mathématiques et du réel :

« Le mathématicien ne pense jamais sans objet. Je dis bien plus ; je dis que c'est le seul homme qui pense un objet tout nu. Défini, construit, que ce soit figure tracée ou expression algébrique. Il n'en est pas moins vrai qu'une fois cet objet proposé, il n'y a aucune espérance de le vaincre, j'entends le fondre, le dissoudre, le changer, s'en rendre maître enfin, par un autre moyen que la droite et exacte connaissance et le maniement correct qui en résulte. Le désir, la prière, la folle espérance y peuvent encore moins que dans le travail sur les choses mêmes, où il se rencontre bien plus qu'on ne sait, et enfin une heureuse chance qui peut faire succès de colère. Un coup désespéré peut rompre la pierre. L'objet du mathématicien offre un autre genre de résistance, inflexible, mais par consentement et je dirais même par serment. C'est alors que se montre la nécessité extérieure, qui offre prise. Le mathématicien est de tous les hommes celui qui sait le mieux ce qu'il fait. » [La citation est extraite de *Esquisses de l'homme* (1927), chapitre 44, Le mathématicien, daté du 24 juin 1924]

L'auteur, c'est ce personnage éminent de la IIIe République et qui fonctionna comme le penseur de référence du parti radical à son apogée, je veux dire celui qui avait pris pour pseudonyme, par lequel il est connu, simplement Alain. Alain, qui a enseigné en khâgne, à Henri IV, qui n'a jamais voulu bouger de là, qui a refusé tous les honneurs - il y a été le professeur de philosophie de Sartre - et il a été l'auteur de nombreux ouvrages et en particulier de celui-ci : *Mars ou la guerre jugée*, qui rapporte son expérience de la guerre de 14-18, où il a été engagé volontaire, alors qu'il aurait pu être réformé, et il en a rapporté cet ouvrage qui est celui d'un « *Guerrier appliqué* », pour reprendre le titre qu'a salué Lacan du livre de Jean Paulhan, lui de la Deuxième Guerre mondiale.

Je ne vais pas m'étendre sur la philosophie d'Alain, je dirai simplement, pour me centrer sur ce

texte, qu'il invente de définir le mathématicien comme un prolétaire, il veut dire par là que dans le travail du mathématicien, il n'y a pas place pour la politesse ou la flatterie ou le mensonge, il a affaire aux choses et non pas aux passions, il n'a pas à persuader ou à plaider. Tandis que le bourgeois, pour Alain, se définit au contraire par le fait qu'il mobilise et maîtrise un appareil de signes mais qu'il n'est pas directement en contact avec les choses. Dessous, il y a une philosophie qui oppose la parole et l'action, qui est un peu sommaire, en effet, et il dit qu'il est encore plus, que « dans le travail sur les choses mêmes », il y a encore la place pour la chance, c'est parce qu'au fond, il lui arrive de parler par exemple du plombier un peu dans les mêmes termes que du mathématicien. L'habileté manuelle, dit-il, dispense de la politesse.

Mais ce que j'en retiens, c'est autre chose, c'est qu'en effet, quand on a affaire à ce qu'il appelle les passions, comme les philosophes les appellent, on les dirige par la rhétorique, on s'y rapporte par l'art du bien dire, et d'ailleurs quand les érudits cherchent à recomposer la théorie des passions chez Aristote, ils vont d'abord voir dans sa *Rhétorique*, c'est-à-dire, là où il s'agit de l'art d'émouvoir. Et dans ce texte, il dessine l'objet du mathématicien comme ne se laissant pas émouvoir, comme rebelle, rétif précisément à toutes les affèteries et les blandices de la parole. Il fait donc bien voir l'opposition polaire qu'il y a entre rhétorique et mathématique : « le désir, la prière, la folle espérance », selon lui en tout cas n'ont pas place, ne peuvent rien sur l'objet des mathématiciens.

Là, il faut se souvenir de ce que Lacan n'a pas reculé à dire : *je suis un rhéteur*. Il faut l'entendre non pas comme déclaration de son goût ou de ses capacités sinon précisément comme ceci que le psychanalyste, lui, a affaire à une chose qui se meut et s'émeut par la parole, il a affaire - et c'est pour ça que je dis : chose et pas : objet - la chose du psychanalyste est à l'opposé de ce qu'est dans cette présentation l'objet du mathématicien. C'est ça que veut dire : *L'inconscient est structuré comme un langage*. Ça veut dire qu'il est mû par la parole. On parle de la formation du psychanalyste : quand il y a formation, apprentissage, c'est avant tout - on le voit dans la pratique de ce qu'on appelle le contrôle -, c'est avant tout une formation rhétorique : qu'est-ce qu'il faut dire et ne pas dire ? On apprend comment agir par la parole sur les passions, c'est-à-dire sur le désir, qui les résume toutes. C'est ça qu'on appelle l'interprétation.

Sans doute Lacan s'est-il référé à la linguistique au début de son enseignement, mais c'était en vue d'une pratique rhétoricienne, et finalement ce qu'il a extrait de plus saillant de la linguistique, c'est la réduction opérée sur la rhétorique par Roman Jakobson, qui a réduit la rhétorique à deux grandes figures de style : la métaphore et la métonymie ; et Lacan a dit : Eurêka !, j'ai trouvé ce dont j'avais besoin.

Et c'est bien parce que le psychanalyste a affaire - à la différence du mathématicien - à une chose qui s'émeut par la parole, qui se mobilise, comme nous disons dans notre jargon, par la parole, que Lacan définit ce qu'il appelle la Chose freudienne comme une

chose qui prend la parole. Et dans son écrit qui porte ce titre, il la fait parler d'elle-même pour dire : « Moi la vérité, je parle. » Vous n'entendrez jamais un objet mathématique vous dire ça. C'est précisément parce que la Chose freudienne parle qu'on peut parler avec elle, et que le psychanalyste est supposé être celui qui sait parler avec elle, qui sait la faire parler et parler avec elle. Il suffit de se rapporter à l'expérience du rêve dans l'expérience analytique, à la façon dont le rêve est mémorisé par exemple les veilles de reprise d'analyse quand il y a eu une interruption, ou comment on observe en début d'analyse les rêves qui émergent comme signes que la chose commence à être émue, et chez certains sujets pour qui le rêve est un index essentiel de leur vérité, on voit au cours de la cure se modifier le style des rêves. J'ai eu comme ça une jeune femme qui arrivait avec des rêves qui étaient aquatiques et glauques, dont ce qui lui restait c'était de patauger dans une sorte de puits ou de glisser dans des mers opaques. Et puis, prenant goût à rapporter ses rêves, à partir en effet d'un élément qui tout de même s'était dégagé, que j'avais pu choper, nous avons assisté tous les deux, du même côté, comme dit Lacan, du même côté par rapport à la chose, nous avons assisté tous les deux à la façon dont le rêve changeait de style : un personnage commençait à apparaître, un autre, des objets, distingués, et puis tout un petit monde qui en deux ans s'est mis à prendre la place de ce qui au début mettait à l'affiche la masse informe, en même temps qu'elle se dégageait de l'emprise d'un désir qui obturait, qui inhibait chez elle y compris son développement intellectuel. Et on sait la ductilité du rêve à la situation avec l'analyste, on en a l'exemple, et comment le rêve devient l'élément d'un véritable dialogue qui s'avère vraiment par ses traits de tromperie. Je vous renvoie à ce que Freud souligne dans les rêves du cas dit de «La jeune homosexuelle » et la reprise que Lacan en fait.

Au moins, dans le rêve on a le sentiment de toucher du doigt la chose qui parle et cette chose, la Chose freudienne, Lacan la définit comme vérité, et au fond, c'est ce qui débouche sur la formule qui a paru le comble, le sommet de son enseignement, la formule du : *ça parle*. La Chose freudienne, *ça parle*. Il en a fait le mot essentiel de la découverte de Freud, et en particulier la découverte que là où ça souffre, ça parle. Pour le dire en termes plus techniques, le symptôme est structuré comme un langage, ou appartient à un ordre de langage, est une parole qui appartient à un ordre de langage ; le symptôme est une parole refusée, une parole méconnue, une parole inconsciente qu'il s'agit de faire revenir.

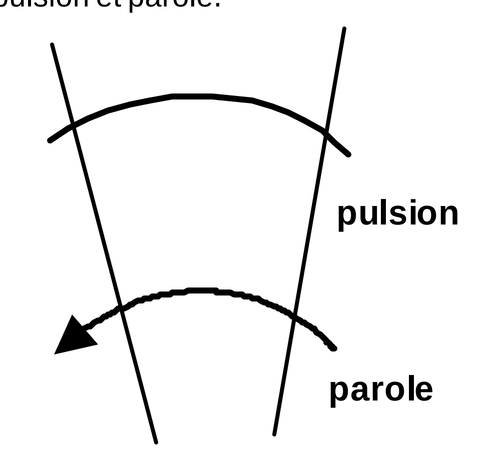
Il y a un secret du *ça parle* de Lacan. Le secret du *ça parle* se traduit en termes métapsychologiques, si je puis emprunter aux deux topiques de Freud par cette formule : *le ça n'est pas autre chose que l'inconscient*. Les deux se confondent, et le premier enseignement de Lacan est édifié sur cette confusion. C'est sur la base de cette confusion qu'il peut dire que ce qui est déterminant pour le sujet, c'est le symbolique, ses mécanismes, ses effets. C'est-à-dire que ce qui est déterminant pour le sujet, c'est la parole en tant qu'elle crée, qu'elle fait être la vérité - pas

de vérité sans parole - et la créant, elle peut la créer de travers, elle peut l'entraver, cette vérité, aussi bien.

Le réel, dans le premier enseignement de Lacan, es t dehors, et l'imaginaire, dont je soulignais la dernière fois qu'il était associé à l'inertie pour Lacan, n'est « qu'ombres et reflets », comme c'est dit au début des *Écrits* page 11, premier texte des *Écrits*, première page du *Séminaire sur « La lettre volée » :* « qu'ombres et reflets. »

Je simplifie sans doute mais à peine, en traduisant ça : *avec la parole, tout est possible* ; si l'inconscient est symbolique, tout est possible. L'atmosphère qui se dégage des premiers écrits de Lacan dans son enseignement, je simplifie encore, c'est l'atmosphère d'un monde sans réel. C'est pourquoi c'est si entraînant, c'est un discours conquérant, auquel rien ne résiste, précisément. Oh, je ne critique pas, il fallait sans doute ça en 1952-53 pour bousculer, faire sauter le bouchon qu'il y avait sur la psychanalyse, il fallait sans doute cette éclipse du ça dans l'inconscient. Et c'est sur cette base, sur le désir de démontrer ça, le désir d'argumenter ça - les arguments, on les trouve toujours, surtout quelqu'un comme Lacan, la question, ce n'est pas de répéter les arguments de Lacan, c'est de saisir quelle est la cause qu'il défend -, et dans son premier enseignement, il est parfaitement limpide que voilà la cause qu'il défend.

Freud, bien sûr, dit : le ça, lieu des pulsions, le silence règne. Eh bien, Lacan incessamment argumente avec une subtilité remarquable, ou avec ce qu'il appelle - j'ai trouvé l'expression en relisant une fois de plus un passage des *Écrits* -, ce qu'il appelle une « inexorable finesse ». Eh bien, avec une inexorable finesse, Lacan s'emploie à démontrer que peu ou prou la pulsion, c'est aussi une parole. C'est une demande, une exigence, une revendication, certes silencieuse, mais le silence ne nous dérange pas du tout pour l'attribuer au champ du langage. Ça ne nous fait pas peur puisque nous sommes capables d'écrire page 816 - je l'ai déjà cité mais j'y reviens, j'y reviens parce qu'il m'a fallu du temps pour me décrocher de ça pour voir le relief - « la pulsion, [le sujet y est] d'autant plus loin du parler que plus il parle. » C'est imbattable ! Dès lors, Lacan écrit la pulsion - parce que tout de même entre une phrase et la pulsion freudienne, il y a quelque distinction -, il l'écrit S barré poinçon grand D, c'est une forme de demande où le sujet s'évanouit, la demande disparaît aussi - c'est le couteau sans lame auquel on a enlevé la manche - mais reste la coupure et avec la coupure, nous regagnons le champ du langage. Et tout le graphe, son graphe de référence qu'il a appelé le graphe du désir, son architecture est faite pour montrer le parallélisme entre pulsion et parole.




À l'étage inférieur, c'est la parole, celle qui n'est pas loin du parler,

celle qui est le parler et à l'étage supérieur, conçue de la même façon - avec parfois des expressions qui tirent un peu tout de même -, la pulsion.

Lacan va là jusqu'à, il faut bien dire, réécrire Freud. Voyez son écrit *La chose freudienne*, page 417, il se réfère au livre de Freud *Le moi et le ça*. Et que dit-il ? : « Freud […] écrit *Das Ich und das Es* pour maintenir la distinction fondamentale entre le sujet […] de l'inconscient et le *moi* […]. » Il suffit de superposer les choses, n'est-ce pas, pour lui, *das Es*, c'est le sujet de l'inconscient. Freud désignerait par *Es*, qui chez lui est le lieu des pulsions, ce serait le nom du sujet de l'inconscient, et Lacan joue sur la phonie du *Es* freudien pour le rapprocher de la lettre majuscule du mot *Sujet*. On a beaucoup admiré la façon dont il avait su faire valoir la phrase de Freud *« Wo Es war, soll Ich werden »,* qui en effet avait été aplatie par la traduction française « Le moi doit déloger le ça ». Mais la lecture de Lacan repose de façon tout à fait explicite sur la localisation du sujet de l'inconscient au sein du ça, c'est ainsi qu'il commente le *Wo Es war*. Il l'a traduit : *Là où c'était*. Il souligne que dans cette phrase, le *Es* freudien ne comporte pas l'article - ce n'est pas *das Es*, en effet -, il dit donc que ça n'est pas un objet, le *Es* n'est pas objectivé, c'est d'un « lieu d'être » qu'il s'agit. Et ce lieu d'être, il aura l'occasion de l'argumenter comme étant aussi bien un lieu de manque-à-être, un vide, la clairière brûlée au sein de la forêt, c'est-à-dire S barré.

Autrement dit, ce qui chez Freud est précisément la jungle des pulsions, le lieu des pulsions comme jungle, devient chez Lacan la clairière de cette jungle, devient un lieu d'être, un lieu *ontologique*. - Oh ! qu'ai-je dit ! Lieu d'être, ça veut dire aussi très précisément ça : ce n'est pas le lieu de la jouissance, la question de la jouissance ne sera pas posée au niveau du ça. Car le statut que Lacan assigne alors à la jouissance est un statut imaginaire. Rien à voir avec le lieu d'être, ça concerne l'image et en particulier l'image de soi.

De l'autre côté, évidemment, le mathématicien d'Alain, lui ne pense jamais sans objet, au sens d'un objet qui résiste. Ce qui fait la grandeur du mathématicien, c'est que précisément tout n'est pas possible. Il a affaire à un objet qui offre une résistance inflexible, un objet incorruptible, que la rhétorique des passions laisse tout à fait intouché, et qui est habité par une nécessité qu'Alain dit extérieure, mais il faut entendre dans le contexte : objective, qui ne tient pas aux états d'âme du sujet. Et quand il dit que le mathématicien est « celui qui sait le mieux ce qu'il fait », c'est au sens où il construit l'objet même qui lui résiste. Donc il nous présente une guise, un aspect du réel qui est spécialement nettoyé de tout ce qui est sentiment, affect comme nous disons, et qui est spécialement nettoyé de tout sens. On ne peut pas le prendre par les sentiments, l'objet mathématique, on ne peut essayer de le prendre que par le calcul, il reste sourd à la parole.

Alors que la Chose freudienne, elle, elle parle, elle écoute, elle s'émeut et elle va, cette chose, jusqu'au plus intime de l'organisme lui-même. Donc, ce qui fait réel est vraiment sur le pourtour. Lacan ne rêve pas en effet que par la parole, par la psychanalyse on fait repousser le bras du manchot - mais enfin il y a des organes qui se

laissent en effet dans leur fonctionnement améliorer par la parole, sans doute.

J'espère de façon simple, qui se grave, avoir donné l'idée du fondement sur quoi Lacan a établi son enseignement dont le second mouvement est fait, dirais-je, de l'émergence progressive de la chose qui ne parle pas, de la redécouverte de la scission nécessaire de l'inconscient et du ça, jusqu'au point où Lacan, qui n'aime pourtant pas souligner ses ruptures, tout de même a indiqué en passant dans son *Séminaire* XIV de *La logique du fantasme*, qu'il devait bien raturer son *ça parle* - j'avais fait sa place à ceci jadis dans mon cours.

C'est une émergence progressive, ça n'est pas une rupture, c'est, disons, une évolution de sa pensée, ou plutôt, comme il aimait le croire, une déformation topologique de son système, sans discontinuité, sans coupure, précisément. C'est pour ça que je martèle ces oppositions : parfois c'est dans la même phrase, dans le même texte qu'on voit Lacan osciller sur le passage. Mais enfin, comment méconnaître par exemple, qu'à la fin des *Écrits*, le dernier texte qui s'intitule *La science et la vérité* - où Lacan s'appuie sur le schéma des quatre causes d'Aristote pour définir quatre discours, qui ne sont pas encore les fameux quatre discours qu'il dégagera plus tard, qui sont une forme de préparation -, comment méconnaître que là, il évoque bien la chose qui parle ? Mais il l'évoque pour la récuser. La chose qui parle, il la classe dans la magie.

Voyez page 871, c'est ainsi qu'il présente l'efficacité du chamanisme, dont Lévi-Strauss avait voulu faire le modèle, la référence de la psychanalyse dans son article sur *L'efficacité symbolique*, qui prenait valeur d'une certaine satire de la psychanalyse - Lacan ne s'est pas gendarmé contre ce texte, c'est là qu'il a trouvé le réel, le symbolique et l'imaginaire, c'est de là qu'il a extrait le réel, le symbolique et l'imaginaire. Donc, il évoque l'expérience chamanique, et il dit que dans cette expérience « la Chose en tant qu'elle parle, répond à nos objurgations. » Il suffirait que vous mettiez *interprétations* à la place d'*objurgations* et vous vous retrouvez dans le contexte de la Chose freudienne. Tout le premier enseignement de Lacan suppose précisément que la chose en tant qu'elle parle répond à nos interprétations, répond à la parole. Et là, il faut bien croire qu'il y a eu un déplacement quelque part pour que la chose en tant qu'elle parle soit classée dans la magie, soit classée comme l'objet de la magie, enfin, le *pragma*, ce à quoi la magie a affaire. Vous pouvez penser que j'exagère. Je souligne qu'à la page 871 Lacan écrit Chose avec un grand *C*, comme dans Chose freudienne.

Mais enfin ce qui décide de l'affaire, c'est que dans son tout dernier enseignement Lacan se repose et, de façon pathétique, la question de savoir ce qui distingue la psychanalyse et la magie. C'est déjà présent là et ça chemine depuis le début. En quoi est-ce que la psychanalyse n'est pas une magie ?

La causalité dans la magie, Lacan la conçoit comme de l'ordre de la cause efficiente - je ne vais pas vous réexposer Aristote -, il rend raison de cette causalité en disant qu'il faut que le thérapeute, le

chaman mette en jeu son corps et qu'il offre au sujet, à ce qui est son patient, si on peut dire, un repérage sur son propre corps à lui, le chaman. Il faut permettre un recoupement entre le sujet et le corps. Et il dit que précisément ça n'a rien à voir avec la psychanalyse parce que dans la psychanalyse, comme dans le discours de la science, le recoupement corporel est exclu. Évidemment, là il est question du corps du thérapeute mais c'est pour libérer comme tel le sujet de la psychanalyse, dont Lacan dit que c'est le même que le sujet de la science. C'est-à-dire, c'est un sujet sans corps. C'est même là qu'il voit la grande différence entre psychanalyse et magie, c'est que dans la magie, il faut y mettre le corps.

La psychanalyse, il en conçoit la causalité, le moyen par lequel elle est efficace, comme cause matérielle. Et quelle est cette cause matérielle telle qu'il la décrit à la fin des *Écrits* ?, où commence à pointer, où s'affirme, où devient plus consistant le second mouvement de son enseignement.

Il n'y a pas un moment où on peut isoler le tournant de Lacan - Heidegger a isolé ce qu'il a appelé lui-même *die Kehre*, le tournant : il a écrit *L'être et le temps*, *Sein und Zeit*, première partie et puis la seconde partie n'est jamais sortie. Et au fond, c'est dans ce battement qu'on dit, et que lui-même dit : là, j'ai changé ; en particulier, il s'est allégé de l'ontologie, si je puis dire.

Avec Lacan, ça se fait à petits pas, c'est d'autant plus admirable pour ça, et c'est pour ça que c'est aussi difficile de repérer, et de le lire, en fait. Parce que c'est une multitude : je pense aux « petites sensations », comme disait Leibniz, qui s'accumulent et qu'on ne sent pas jusqu'à ce qu'il y ait le grand changement, mais parfois on tombe sur une formule, on se dit : ce n'est pas possible ! On m'a changé Lacan.

Alors ici, quelle est la cause matérielle ? Par quoi la psychanalyse a-t-elle son efficace ? Ça va de soi : le signifiant. Il dit : le signifiant. Donc vous dites : bonjour, signifiant, nous nous connaissons déjà depuis longtemps, nous avons fait connaissance à l'époque de *Fonction et champ de la parole et du langage* et depuis lors nous nous sommes revus à de nombreuses reprises, et nous nous retrouvons là de nouveau. Bon. Pas du tout ! Pas du tout.

Le signifiant auquel Lacan à la fin des *Écrits* attribue l'efficacité de la psychanalyse, c'est un signifiant tout à fait nouveau, disons que c'est un nouveau statut du signifiant, qui n'a plus rien à voir avec celui de *L'instance de la lettre* - le signifiant de *L'instance de la lettre*, celui qui justement était pensé à partir de la rhétorique comme réduite à la métaphore et à la métonymie, si vous voulez bien vous en souvenir, si vous ne vous en souvenez pas, relisez *L'instance de la lettre*. Le signifiant auquel Lacan attribue l'efficacité de l'opération analytique à la fin des *Écrits*, c'est le signifiant - tenez-vous bien - en tant qu'il agit « séparé de sa signification. » Ça, c'est un adieu à la rhétorique. Puisque précisément, le signifiant de l'époque de *L'instance de la lettre* était caractérisé au contraire *par* ses effets de signification ! Donc dire qu'il agit en tant que séparé de sa signification, ça ruine à la base ce qui est développé dans *L'instance de la lettre*.

Si vous vous rappelez bien, on distingue deux effets de signification, deux rapports du signifiant à la signification. Voilà le signifiant :

$$S$$

Voilà la signification, petit s.

Ou bien, la signification arrive à émerger, on écrit un plus qui indique un mouvement d'émergence, comme s'il y avait une flèche, la signification arrive à émerger, et c'est ce qu'on appelle la métaphore.

$$S\ (\overset{\uparrow}{+})\ s$$

Ou bien, la signification court sous le signifiant, se déplace sous le signifiant sans émerger, et c'est la métonymie.

$$S\ (-)\ s$$

Et dans les deux cas, il est essentiel de prendre le signifiant en tant que *conjoint* à la signification, tout est là. Et donc, attribuer son efficacité au fait qu'il est séparé de la signification, c'est remettre en cause le fondement même de ce qui est là exposé. Et n'oubliez pas que c'est le principe même pour Lacan à l'époque, de la clinique analytique, cette différence là. En ceci que la métaphore détermine le symptôme et que la métonymie, c'est le désir.

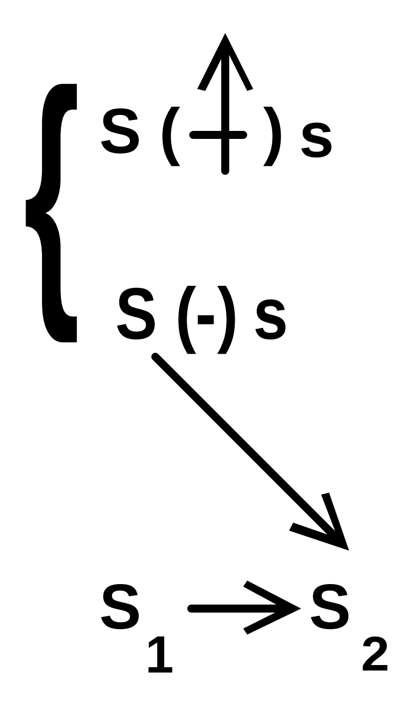
Premièrement la métaphore. On peut dire : le symptôme est métaphore. Le symptôme est une métaphore dont la signification est fixée dans l'âme ou dans le corps, et reste inaccessible au sujet conscient. Donc, pour lever le symptôme, comme c'est le but de l'analyse, il faut faire accéder le sujet à la signification du symptôme, et une fois qu'il a accédé à la signification du symptôme, le symptôme est résolu.

Quant au désir, c'est la signification en tant qu'elle court sous le signifiant toujours en quête d'autre chose. Et en un sens dissoudre le symptôme, c'est rendre le sujet à cette course du désir.

Donc, dire que l'analyse agit par le signifiant en tant que séparé de sa signification, c'est vraiment là une perspective tout à fait distincte, et même opposée, et je me permets de souligner à cet égard l'amphibologie du terme *signifiant* chez Lacan, selon qu'il est conçu comme déterminant la signification - ça, c'est le signifiant rhétorique, le signifiant de la métaphore et de la métonymie - ou selon que le signifiant est conçu comme séparé de la signification et là en effet, on se rapproche des mathématiques.

Corrélativement à ce nouveau statut du signifiant - évidemment, ça passe inaperçu, surtout que par après-coup, le signifiant séparé de sa signification : bien !, après tout, quand on distingue signifiant et signifié, on prend déjà le signifiant comme séparé de sa signification, mais quand il s'agit de la causalité, *L'instance de la lettre* est faite pour montrer comment s'articule la causalité signifiante : la causalité signifiante s'articule d'une façon rhétorique par la connexion du signifiant et de la signification.

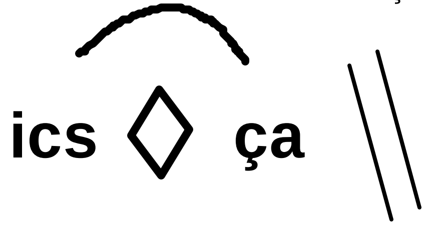
Lacan ici évidemment promeut un tout autre abord où le signifiant agit comme séparé de sa signification. Alors, il est séparé de sa signification, mais il est conjoint à quoi ? Il n'est conjoint qu'à un autre signifiant.



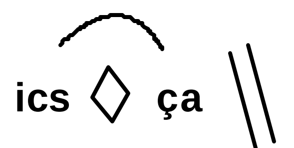

Le S1 S2 est là à l'horizon, où le S1 S2 développe, une fois qu'on s'est séparé de métaphore et de métonymie, alors en effet, on peut aller dans le sens du signifiant séparé de sa signification, et on arrive au fait qu'il est séparé de sa signification parce qu'essentiellement il est articulé à un autre signifiant.

Ce nouveau statut du signifiant - concevez bien là que je suis obligé de déchirer dans Lacan, et évidemment certains d'entre vous peut-être souffrent de voir que ce que Lacan avec son inexorable finesse a tissé de façon à ce qu'on n'y voie que du feu et qu'on soit pris par la main et conduit là où il veut vous amener, évidemment je brutalise ce dont il s'agit, mais il y a des moments où tout de même ça émerge, où tout de même cette déformation topologique, métonymique de Lacan, il y a quand même des moments où il y a des effets de sens, où il y a des métaphores, et « signifiant séparé de sa signification », c'en est une -, ce nouveau statut du signifiant, disais-je, comporte aussi un nouveau statut de la jouissance.

La jouissance n'est pas très présente dans le premier enseignement de Lacan, elle figure avant tout comme imaginaire et évidemment que Lacan petit-à-petit a dû admettre l'insuffisance de ce statut donné à la jouissance. D'où est-ce qu'il avait tiré ça ? Pour ceux qui ont remâché les phases suivantes de l'enseignement de Lacan, c'est presque incompréhensible, cette jouissance imaginaire, tellement on s'est habitué à l'associer peu ou prou - y compris dans la confusion -, de l'associer au réel. La jouissance imaginaire, c'est ce que Lacan a élaboré à partir de la théorie freudienne du narcissisme. La notion de jouissance imaginaire n'est pas élaborée à partir de la théorie des pulsions !, elle est élaborée à partir de la théorie du narcissisme. C'est essentiellement la jouissance narcissique de l'image. Et ce statut imaginaire de la jouissance défaille quand il s'agit de rendre compte de la jouissance du symptôme - je l'ai martelé jadis : c'est au fond le moment où Lacan a pris au sérieux *Inhibition, Symptôme et Angoisse* ! Et ça impose d'élaborer pour la jouissance un autre statut que le statut imaginaire. Et dès lors, il faut restituer au moins un écart entre l'inconscient et le ça, on ne peut plus les confondre. Et la question devient : quel est le rapport de l'inconscient et du ça ?



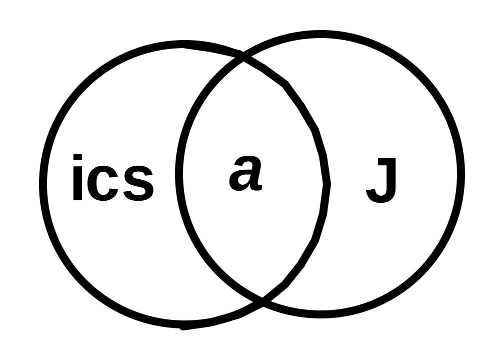
Ou pour le dire encore autrement, comment à partir du champ du langage peut-on agir sur la jouissance ?




**Champ du langage** **Jouissance**

Mais pour pouvoir même poser la question, il faut commencer par avoir distingué inconscient et ça, sinon ça va de soi, si on ne les distingue pas, la jouissance n'est « qu'ombres et reflets ». Tin-tin ! La question sera réglée par le mécanisme signifiant. C'est à partir du moment où inconscient et ça ne sont pas confondus - complètement, qu'il y a un écart -, qu'alors la question commence à se poser de comment le langage peut opérer sur la jouissance. Ça ne se pose pas si nous avons *parole* et *parole* des deux côtés. Si l'analyste parle par l'interprétation, et la chose, c'est: *moi, la vérité, je parle*, donc il y a moyen de s'entendre.

Que se passe-t-il, comment est-ce que le langage peut opérer sur la jouissance ? C'est une question qui domine le second mouvement de l'enseignement de Lacan et il invente pour ça, il reprend - comme toujours, il reprend un terme, comme il reprend *le signifiant* -, et il invente - je vais me servir des cercles d'Euler pour l'occasion, pour une figuration sommaire - qu'entre inconscient et jouissance il y a une sorte de médiateur, l'objet petit *a*, qui est en rapport avec le champ du langage et qui en même temps condense la jouissance.




Comment est-ce que Lacan pensait à l'époque de *L'instance de la lettre* que le signifiant agissait ? Il pensait que le signifiant agissait par la métaphore et par la métonymie. Il pensait que le signifiant agissait par les effets de signification et en particulier par l'effet de sens de la métaphore. Eh bien, tout le second mouvement de l'enseignement de Lacan est dominé par la notion que l'objet petit *a* est à la place de la signification, et même plus précisément qu'il est à la place de l'effet de sens. C'est-à-dire, ce qu'il élabore dans ses différents *Séminaires*, en prenant des angles distincts, et chaque fois en perfectionnant son approche, mais foncièrement, quelle est la visée ? C'est de la même façon qu'on a pu montrer que le signifiant avait des effets de sens qu'il s'agit de montrer que le signifiant a des effets de jouissance. Encore un parallélisme. Cette fois-ci qui n'est pas ordonné comme le graphe et qui fait qu'alors en effet le terme de jouissance va se mettre à foisonner dans l'enseignement de Lacan et il s'agira pour lui d'argumenter que le signifiant a effet de jouissance et donc retirer la jouissance de son pur statut imaginaire et progressivement nous aurons aussi, troisièmement, un nouveau statut du corps.

Le corps lacanien, c'est d'abord le corps du *Stade du miroir*, que Lacan déchiffre à partir de la théorie du narcissisme, ou plutôt : il déchiffre la théorie du narcissisme à partir du *Stade du miroir*. Donc c'est essentiellement un corps imaginaire. Le nouveau statut du corps, il s'impose de l'élaborer à partir du moment où on retire la jouissance du narcissisme - en tout cas, on ne considère pas qu'elle est exclusivement définie par l'attrait de l'image de soi - et à ce moment là, c'est le corps qui devient le support de la jouissance et c'est un autre corps, ça ne peut pas être un corps qui est réduit à son image spéculaire.

Reste à penser, en effet, d'un côté le rapport de l'objet petit *a* avec le langage, comment il s'inscrit, que veut dire de le nommer même, et d'autre part les rapports de l'objet petit *a* et de la jouissance. Disons d'une façon générale que Lacan appelle objet petit *a* ce qui de la jouissance est déterminé, cerné, ému par le signifiant.

C'est ainsi par exemple que disparaît complètement de l'enseignement de Lacan - disparaît, il faut s'entendre : c'est comme à Rome, rien ne disparaît jamais, les églises sont construites à l'emplacement des anciens temples de Mithra, et Freud explique que c'est ainsi qu'une névrose est constituée, de couches sédimentées, donc bien sûr ce n'est pas annulé, mais ce n'est pas non plus dépassé à la façon hégélienne, il y a des couches sédimentaires et bien sûr ça a toute sa valeur de retrouver les constructions de Lacan au moment où il les a faites, ce n'est pas de ça que je m'occupe, c'est de la dynamique de sa réflexion, qui nous a amenés là où nous sommes !, et ce qu'il s'agit, comme dirait l'autre, d'assumer -, c'est ainsi qu'à partir d'un moment dans l'enseignement de Lacan, on ne voir plus du tout figurer la fonction imaginaire du phallus qui joue un si grand rôle dans ses constructions sur la psychose, parce qu'il faisait du phallus une fonction imaginaire - du phallus comme tel une fonction imaginaire -, dans la mesure où au moment où il traitait des psychoses, il faisait du phallus une signification, évoquée par la métaphore paternelle. Il n'y a pas de meilleur exemple pour montrer qu'à cette date il réduisait la jouissance à une signification, de la même façon qu'il réduisait le symptôme à un effet de sens. D'ailleurs il fera un tour complet pour en arriver à dire - c'est moi qui l'ai formulé comme ça, à partir de ce qu'il disait - que la signification est une jouissance, que le moment où se dégage une signification, elle vaut et elle est identifiée comme telle par la jouissance qu'elle suscite. Et au fond, ce qui va remplacer la fonction imaginaire du phallus, c'est le statut de l'objet petit *a* comme réel. Ce qui veut dire que la jouissance n'est pas une signification, que le symptôme n'est pas un effet de sens, que - avec cette expression, on a changé le monde, si je puis dire -, que le symptôme est un «événement de corps ». Ça, c'est évidemment tout à fait impossible à formuler dans le premier enseignement de Lacan, ça suppose une autonomie de la jouissance du corps qui est proprement impensable quand règne la confusion de linconscient et du ça.

Reste bien sûr permanente la question : comment attraper ce dont il s'agit avec la signifiant ? Dire : *le symptôme est un événement de corps*, tout cru, sans le reste, ça

pourrait ouvrir à une pratique hygiénique, ou à de la gymnastique, ou il faudrait dire : sortons du champ du langage, il faut entrer dans le champ du cri - cri primal. Il y avait des choses comme ça, chez Lacan, oui, enfin il y avait certainement l'usage du cri, parfois l'usage du coup, c'est-à-dire une certaine mobilisation du corps, mais enfin il n'a jamais renoncé à agir à partir du champ du langage.

Eh bien, en tout cas, l'idée que, au moins pour le concevoir, on ne peut pas l'attraper avec le signifiant rhétorique, on ne peut l'attraper qu'avec le signifiant mathématique, et par un certain usage du signifiant mathématique que Lacan appelle la logique. La logique, qui est un certain usage du signifiant mathématique mis en œuvre sur le langage lui-même, ce n'est pas mis en marche sur entre guillemets « le monde » ou sur «la nature », sur les astres, ce n'est pas de la physique : la physique met en œuvre les signifiants mathématiques pour essayer d'attraper - oui, c'est très difficile de savoir ce qu'elle essaie… on voit bien ce qu'elle essaie d'attraper au départ, mais après, ça devient de plus en plus compliqué de savoir ce qu'elle attrape effectivement, et on arrive dans des zones où d'ailleurs ils ne sont plus du tout d'accord, ce n'est pas du tout comme les mathématiques : les physiciens, en plus quand c'est de l'astrophysique, ils vendent leur salade, je veux dire qu'ils plaident que ''c'est quand même mieux de concevoir ça comme ça'', ''non, plutôt avec les cordes, on rend mieux compte'', etc. On arrive dans un domaine où il s'agit d'émouvoir l'auditoire, et le premier auditoire en général qu'il s'agit d'émouvoir, c'est les pouvoirs publics parce que pour pouvoir continuer leurs petits trifouillages, il leur faut des milliards et les Européens ont été beaucoup plus efficaces auprès de leurs gouvernements que les Américains et c'est ce qui nous vaut d'avoir l'énorme construction qui a été faite dans les environs de Genève, la plus puissante du monde, parce qu'ils ont réussi à convaincre là où les responsables politiques américains trouvaient que c'était quand même cher payé pour aller chercher…bon -, donc la physique, ce n'est pas comme les mathématiques, ils sont un peu bourgeois, dirait Alain, ce sont des plaideurs, à un certain niveau, et surtout il y a des interprétations très différentes des résultats, on n'arrive pas au type de consensus auquel on arrive dans les mathématiques, encore qu'il y ait sur des grandes questions, et précisément sur des questions d'ontologie et d'ontique, des cassures, mais elles sont quand même - il faudrait y revenir peut-être - mais elles sont périphériques par rapport au centre de l'affaire. N'en parlons pas dans la psychanalyse…

L'idée de Lacan, c'est l'usage du signifiant mathématique pour attraper quelque chose du langage et c'est ce qu'il appelle logique, c'est ça qui est la logique, d'ailleurs, et qu'il rompt à ses fins. Et donc on a cette mise en œuvre du signifiant mathématique pour cerner et attraper la jouissance, ça se développe - je donne là trois de ses étapes -, ça se développe dans ce qu'il appelle la logique du fantasme - ce n'est pas la *rhétorique* du fantasme -, c'est ce qui est aussi présent dans sa construction des quatre discours avec la permutation de quatre termes sur quatre places, et c'est aussi présent dans ses formules de la sexuation, où il utilise de façon parfaitement explicite mais

en les modifiant les symboles de ce qu'on appelle la quantification : il existe x, pour tout x, les fonctions, la négation et la conjonction.

Disons que - je donne au moins ces trois repères - nous sommes dans le moment logicien de Lacan. C'est un moment qui trouve son point d'arrêt là où je l'ai signalé, dans le *Séminaire* XX *Encore*, chapitre VIII, quand Lacan baisse les bras s'agissant de l'objet petit *a* et qu'il formule que l'objet petit *a* ne peut pas «se soutenir dans l'abord du réel. » Au fond, c'est penser cet abord du réel sur le mode de l'objet mathématique, l'objet petit *a* reste défini comme un objet sensible, si je puis dire, ce n'est pas un objet qui résiste. Lacan a beau essayer, a essayé de dire : l'objet petit *a* est réel, il a surpris à un moment son auditoire en disant : *l'objet petit* a *est réel, vous croyez qu'il est imaginaire, eh bien moi, je vous dis qu'il est réel* - j'étais dans l'assistance, je l'ai souligné, et je me souviens de la surprise -, et il a essayé, dans tout le second mouvement de son enseignement, il essaie d'élaborer l'objet petit *a* comme réel, et là nous avons le même type de rature que j'avais souligné à propos du *ça parle*. L'objet petit *a* ne peut pas se soutenir dans l'abord du réel, et il explique pourquoi, allez voir page 85 : c'est un objet qui vient tout de même de l'imaginaire, c'est un objet qu'on met en valeur à partir de l'image de soi, c'est-à-dire de la théorie du narcissisme, l'image de soi chez Lacan, s'appelle i de petit *a*.

## i(*a*)

L'objet petit *a*, c'est la jouissance incluse dans l'image, mais par là, dit-il, il y a une « affinité de ce petit *a* à son enveloppe. » Il dit que c'est une merveilleuse découverte de la psychanalyse, une grande découverte de la psychanalyse, mais en fait ça veut dire qu'on continue de manier l'objet petit *a*, on continue à manier de l'imaginaire. Le réel, dit-il, c'est tout à fait autre chose, et c'est quoi ? Il nous donne cette indication : le réel, son modèle, c'est « la formalisation mathématique. » Parce que l'objet, au fond, en dépit de tout, ça *veut* toujours dire quelque chose, tandis que dans la formalisation mathématique, nous sommes, dit-il avec mot d'esprit, à « *contre-sens* », au niveau où « *ça ne veut rien dire* ».

Quand il dit que l'objet petit *a*, ça n'est qu'un « semblant d'être », il faut entendre que c'est ce qui semble donner son support à l'être, qu'en fait le semblant, c'est le principe de l'ontologie, y compris de celle d'Aristote, dit-il, de l'être et de l'essence.

Et je crois que c'est le moment où Lacan nous donne ce qui est le secret de l'ontologie - je vais y arriver tout de même -, le secret de l'ontologie, à savoir que l'être n'est qu'un semblant. Et vous allez le comprendre très vite, simplement en vous attachant à ceci, que je développerai la prochaine fois, qu'être, ça n'est pas la même chose qu'exister.

## être ǂ exister

Cette scission de l'être et de l'exister s'est manifestée pour Lacan lorsqu'il a été conduit à interroger le signifiant Un, Un majuscule, sur la voie de œ qu'il a formulé dans le *Séminaire* XIX : *Y a d'l'Un*, qu'il a crié plusieurs fois cette année de séminaire. Y a d'l'Un ! Et - j'ai déjà

eu l'occasion de le dire - en criant *Y a d'l'Un*, il s'inscrivait dans une tout autre tradition que celle de l'ontologie, doctrine de l'être, il s'inscrivait à partir de ce qui a été la racine de cette autre tradition, à savoir *Le Parménide* de Platon, il s'inscrivait dans la tradition de l'hénologie, de la doctrine de l'Un,

| **ontologie** | **Hénologie** |
|---|---|
| **être** | **Un** |

celle que les néo platoniciens ont fait fleurir et qui s'efforçait précisément de penser le Un - je donne leur formule même - *au-delà de l'être et de l'essence*, de penser le Un comme supérieur, antérieur, indépendant par rapport à l'être.

Le Un sur quoi Lacan a centré son interrogation, à partir des mathématiques, le signifiant Un, c'est le signifiant comme tel, celui dont on peut dire en utilisant précisément les quanteurs : il existe un x tel que fonction de x.

| **ontologie** | **Hénologie** |
|---|---|
| **être** | **Un** |

$$\exists x \cdot Fx$$

Et définir simplement quelque chose en disant quelles sont ses propriétés ou ses attributs, ça ne suffit pas à assurer son statut d'existence.

(JAM encadre il existe x point fonction de x)

Évidemment, dès qu'on parle, on fait être quelque chose, même le cercle carré, même la licorne, l'être est au niveau de l'être de langage et l'ontologie s'étend aussi loin que s'étend le langage, c'est l'être qui n'est « qu'ombres et reflets ». C'est pour ça que pour s'y retrouver, à un moment donné il a fallu quand même distinguer ce qui a du sens.

| **ontologie** | **Hénologie** |
|---|---|
| **être** | **Un** |

$$\exists x \cdot Fx$$

Et le cercle carré, ça a du sens, avec la rhétorique, on vous rend présent le cercle carré, et avec une mise en scène, on vous donne à voir le cercle carré, mais ça c'est au niveau du sens, et l'être est au niveau du sens, la question est ensuite de savoir ce qui existe, et c'est une autre paire de manches. Là, il ne suffit pas de dire, pour que ça existe. C'est ce qui a été aussi bien mis en valeur dans la logique, cette logique qui part de la grammaire pour rejoindre les mathématiques dans la logique telle qu'elle s'est élaborée au XX° siècle et à laquelle Lacan se réfère.

Le moment que je vous signale, le chapitre VIII du *Séminaire XX,* c'est le moment où il devient patent que Lacan renonce à la référence à l'être, renonce à l'ontologie, y compris à la sienne, à son ontologie modifiée, pour privilégier le registre du réel, et ce qui est cohérent avec ce registre du réel, c'est l'usage qu'il commence à donner au nœud borroméen, qui est le développement de son *Y a d'l'Un*, qui est la présentation sous forme mathématique - autant le citer lui-même - de ce qu'il dit dans le *Séminaire XX :* « […] le nœud borroméen est la meilleure métaphore de ceci, que nous ne procédons que de l'Un. » C'est la meilleure métaphore de ce que nous procédons du champ du langage et simultanément Lacan renonce, si je puis dire, à l'ontologie et à ses pompes, pour développer une ontique dont il dit que c'est la seule qui soit permise au psychanalyste - une ontique, c'est-à-dire qui concerne ce qui existe - et dont d'ailleurs on a bien du mal à trouver le sens, n'est-ce pas. L'ontologie, on part du sens et on croit que ça suffit pour faire être, on définit et on croit que ça suffit pour faire être, on suppose. Une ontique, c'est autre chose, on part de ce qu'il y a et on a bien du mal à trouver du sens. Et quelle est la seule ontique à cet égard dont Lacan peut dire qu'elle est permise au psychanalyste ?, c'est l'ontique de la jouissance. Parce qu'on peut dire : *il y a la jouissance*, mais pour ce qui est du sens, eh bien, il court encore.

Je développerai et préciserai tout ça la semaine prochaine.

*Fin de la leçon VI du 9 mars 2011*

# ANNÉE 2011

Jacques-Alain Miller

(*mercredi 16 mars 2011*)

## VII

Aujourd'hui, on va s'amuser. Il s'agit pour moi de vous faire comprendre quelque chose qu'on ne comprend que là où on prend plaisir. Donc, moi, ça m'amuse, ce que je vais vous dire. J'espère qu'il en sera de même pour vous. Ça ne va pas de soi parce que cette année plusieurs me font part du fait qu'ils ne sont pas si à l'aise que ça dans les références que je peux faire à la littérature philosophique. Mais ça n'est pas de nature à m'arrêter, comme vous l'avez vu, et aujourd'hui je vais essayer de vous communiquer des choses, qui dans leur fond ne sont pas si simples, d'une façon qui porte suffisamment pour que ça vous reste comme repère et même comme capteur dans ce qui est la pratique ici de la plupart, à savoir écouter ce qui se dit, ce qui se dit *au petit bonheur la chance* quand on enlève au sujet les contraintes qui pèsent sur sa parole. Déjà qu'on ne s'y retrouve pas en temps ordinaire, mais alors, quand on laisse associer librement, vraiment on pédale dans la semoule, quand on est à là place de celui qui doit avec ça organiser quelque chose et au minimum une interprétation.

Eh bien, ça demande à être capté par un appareil dont je vais essayer de donner les linéaments. Alors, bien entendu, comme on me l'a fait remarquer, je repasse par des chemins que j'ai déjà frayés dans ce cours mais c'est pour faire voir un relief qui n'avait pas été aperçu jusqu'alors ni communiqué, et c'est en tout cas à mes yeux, pour moi, pour mon travail de réflexion, un gain.

Je prends cet exemple - on me dira si c'est probant -, il est arrivé à notre maître, Lacan, d'énoncer à la stupéfaction de ses élèves que *l'Autre n'existe pas*. Insurrection. C'était vraiment leur tirer le tapis sous les pieds. Alors que le lieu de l'Autre appartient - toujours, mais appartenait déjà - au b.a.-ba de ce qui s'est cristallisé comme le lacanisme. Cette cristallisation d'ailleurs s'est tellement imposée que le dit que *l'Autre n'existe pas* a été très largement passé par pertes et profits, malgré les efforts que mon ami Éric Laurent et moi-même avons fait en prenant ce dit pour le titre d'un cours que nous avons donné ensemble, *L'autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique*, qui mettait l'accent en effet sur une des conséquences de l'inexistence de l'Autre. Mais ce qui n'a pas été aperçu, en tout cas ce qui n'a pas été dit, c'est ceci que je vais dire à savoir que *l'Autre n'existe pas* veut dire exactement que c'est le Un qui existe. *L'Autre n'existe pas*, c'est une autre façon de dire ce que Lacan avait jeté comme une jaculation :

Yad'lun

Que je transcris ainsi dans le *Séminaire* qui finira par paraître. Ça avait été remarqué, ça ? Pas

exactement. J'ai au moins l'aveu, réticent évidemment, d'Agnès Aflalo.

Quel est cet Un qui existe alors que l'Autre avec un grand *A* n'existe pas ? C'est le Un du signifiant. L'Autre n'existe pas, ça ne veut pas dire que l'Autre *n'est* pas. L'Autre, le grand Autre *est*, e.s.t - pas h.a.i.t, ça c'est l'Autre méchant ; il peut l'être -, mais en tant que tel il n'est pas du tout soustrait à l'être. Au contraire, on ne comprend rien à ce concept merveilleux que Lacan a forgé du grand Autre si on ne saisit pas que ce grand Autre s'inscrit au niveau de l'être, à distinguer du niveau de l'existence. Impossible de se retrouver là-dedans sans distinguer l'être et l'existence.

C'est là que nous retrouvons notre ontologie, qui m'avait jadis tiré l'œil parce que je trouvais que ce n'était pas tout à fait à sa place, à sa bonne place dans le discours de Lacan, à l'époque. L'ontologie, c'est la doctrine de l'être, et en effet, le grand Autre, c'est un « lieu d'être », c'est le lieu ontologique où s'inscrit le discours, le lieu que vise tout dit. Impossible de parler sans faire révérence au lieu de l'Autre. C'est précisément cette révérence qu'on prend pour un *référence*, et justement, ça n'en est pas une.

Il faut que je vous prenne par la main pour que ça vous devienne évident. C'est difficile de faire naître des évidences, des évidences qui ne vont pas tout à fait dans la direction du sens commun, mais enfin il s'agit avant tout de vous apprendre à parler une langue, c'est ce que Lacan a réussi. Avec le temps évidemment ça se tamponne, ça se recroqueville un petit peu, parce que Lacan n'est plus là pour soutenir de sa voix les évidences qu'il faisait naître. Il faut donc essayer de les soutenir, de les ranimer.

Je commence par dire, par remarquer - je m'appuie là-dessus sur un savoir de rat de bibliothèque, que vous n'êtes pas obligé d'avoir acquis - ce qui apparaît quand on grignote la bibliothèque, c'est que s'il y a un trait qui depuis toujours - depuis toujours… parfois on fait des petites percées du côté de l'homme des cavernes, Lacan l'a fait avec les cailloux du Mas-d'Azil, où sont inscrits les petits traits unaires de la bête tuée, mais en général quand on dit *depuis toujours*, dans notre tradition, on ne remonte pas tellement au-delà de Platon et d'Aristote -, s'il y a un trait qui distingue l'être - gardez ça -, c'est l'équivoque.

On en a un témoignage érudit dans l'écrit de quelqu'un que Freud a fréquenté - ça vous donnera confiance -, dont il a suivi les cours, et même la façon dont il harnache sa découverte de ce qu'il appelle la dénégation, la *Verneinung*, n'aurait pas été possible sans quelques emprunts faits à ce professeur, il s'agit de Brentano. Comme ça se prononce. Eh bien, Brentano, à qui on pense que Freud doit la différence qu'il fait entre *jugement d'attribution* et *jugement d'existence*, Brentano a commis en 1862 une dissertation, pour obtenir une habilitation universitaire, qui s'intitulait *La diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*. Avec un sujet pareil, ce n'était pas promis à être un best-seller, mais ça a trouvé un lecteur éminent dans le jeune Heidegger et, à son témoignage, c'est ce livre-là qui fut son fil conducteur à travers la philosophie grecque. Brentano - rassurez-vous, je ne vais pas y entrer plus avant - distingue pas

moins de sept significations de l'être chez Aristote. Je ne le relève que pour poser la question de savoir ce qui vaut à l'être son équivocité. Et même quand on prend un seul auteur, celui que tout du long de ce que j'appelais notre tradition on n'a pas cessé d'ânonner, et en particulier sa définition de l'être dans cet ensemble de papiers qu'on a appelé *Métaphysique*, vous le savez, simplement parce que ça venait après les ouvrages sur la *Physique*, lui, ne s'était pas occupé de rédiger tout ça, il avait laissé ça à ses élèves, comme c'est le chic pour les penseurs de grande dimension.

L'être est aussi équivoque parce que l'être tient au discours, tient à ce qui est dit. Lacan, là sur ce point, est tranchant et précis. Voyez le *Séminaire Encore* page 92, il laisse en suspens « qu'il n'y ait d'être que dans le dit ». Mais ce qu'il déclare certain, c'est « qu'il n'y a du dit que de l'être ». Impossible de parler sans déterminer l'être, un être, des êtres, de l'être, comme on dit : de l'air, de l'air…

Appelons ça, sur ce versant, l'être de langage. C'est l'être, celui-là, qui ne tient son être que d'être dit. Évidemment, c'est n'importe quoi. Nous sommes bien placés pour connaître ça. C'est ce dont nous sommes recouverts quand nous sommes à la tâche de recueillir les dits de l'association libre. L'association libre, c'est l'ontologie déchaînée : des mères phalliques, des pères qui n'en sont pas, des hommes qui se féminisent, des haines qui sont de l'amour, des souffrances qui sont des jouissances, et pour couronner le tout, une pulsion qui est de mort. *A priori*, ça ne vaut que ce que vaut la licorne ou ce que vaut le cercle carré : ce sont autant d'êtres de langage.

Dites-vous bien que tout cela *est*, appartient à l'être au titre d'être dit. Et au titre d'être dit, ça file aussitôt au lieu de l'Autre, comme lieu du discours. Ou si vous considérez que le message vient de l'Autre, vous avez affaire, il faut le reconnaître, à un grand Autre qui est à côté de ses pompes. C'est le sort de chacun.

Ça n'invalide pas l'objection, c'est contradictoire. Cercle et carré, ça se contredit. Ce qui veut dire : il y a des dits qui contrecarrent des dits. Et, bien que ça se dise du même souffle de voix, ça vous tire de deux côtés opposés, ça vous écartèle. En effet, je crois que je ne suis pas loin du sens commun en disant que vous faites fonctionner sur le déconnage à pleins tuyaux auquel vous pouvez être confrontés l'objection, le critère, le filtre de la contradiction, plus ou moins serré selon votre humeur ou votre doctrine. Mais enfin, l'ontologie, dites-vous bien que c'est comme un accordéon, ça peut être tout serré ou ça peut être tout ouvert : *laissez venir à moi les petits cercles carrés*, ça s'est trouvé. Il y en a au contraire qui ferment l'accordéon complètement et dont la voix s'étouffe. Mais quel que soit le serrage du lacet, pour essayer de savoir si ça existe ou non, vous faites intervenir la logique. Vous faites la différence entre ce qui *est* par le fait du dit et ce qui existe entre guillemets « pour de vrai ».

Eh bien, si je vous ai menés déjà jusqu'à ce point sans vous avoir meurtri la comprenette, ça suffit déjà - si vous voulez bien considérer l'affaire - pour associer l'être au semblant.

La parole permet de mettre en scène des êtres qui défaillent à

l'épreuve de la logique et se révèlent n'être que des semblants. L'équivocité de l'être veut dire d'abord que l'être n'est « qu'ombres et reflets ». En revanche, remarquez que l'objection que vous faites au nom de la logique vous fait associer l'existence au réel.

Je reprends - il faudrait que j'en fasse un distique -, l'être est du semblant, l'existence concerne le réel. Et ça suppose d'en passer par la logique. OK ?

Eh bien, vous approchez ainsi de ce que Lacan vous a indiqué en énonçant de la façon la plus énigmatique que « la logique est la science du réel ». Ça aussi, on l'a dit, mais on ne l'a pas dit jusqu'à présent à sa place. Et autant l'être est équivoque, autant l'existence est univoque. Elle ne se dit qu'en un seul sens, on ne trouve pas là la diversité des acceptions, comme concernant l'être chez Aristote.

L'existence ne se dit qu'en un seul sens : au sens logique. Là, il faut évidemment que j'opère une traction pour soustraire l'existence au bain dans lequel on la fait barboter. L'existence, on continue de la prendre communément au sens de l'existentialisme, comme ce qui déborde le concept. Sartre disait joliment : « L'existence précède l'essence. » Il y a d'abord le fait de l'existence, quelque chose qui est de l'ordre d'un fait brut, sauvage, et viennent ensuite à la traîne les définitions dans lesquelles on essaie de prendre ça. C'était dire au fond qu'il y a un *il y a* avant tout ce que vous pouvez en dire, en idéaliser, en essentialiser. Cet existentialisme-là en fait visait un être pré-discursif, comme on s'exprimait alors. Disons que c'était la manière de Sartre de donner une version de ce que Heidegger appelait le *dasein*, l'être-là - *sein*, c'est : l'être, *da*, c'est : là ; on a traduit, on a néologisé l'être-là. C'était mettre à l'affiche l'existence au sens de présence ici et maintenant d'un être pré-conceptuel. Encore un effort pour être lacanien, il faut se décrasser de ça.

J'aimerais bien m'étendre mais je me permets d'aller vite. Le secret de cet existentialisme, c'est qu'il est une version du vitalisme. C'est clair que chez Sartre, cette présence palpite, c'est une chair, une chair qui sue, elle crache, elle pisse, elle chie, et elle inspire chez lui et ceux qui l'ont suivi toute une littérature naturaliste. Rien à voir avec l'existentialisme de Lacan qui, lui, est un logicisme.

L'existence de Lacan, c'est ce qui résulte de ce que la logique sélectionne parmi le semblant des êtres de langage pour y reconnaître du réel. L'existence lacanienne dépend, se déprend d'une opération signifiante. Si on cherche où se fait le partage des eaux, c'est bien sur ce terme que j'ai employé d'être pré-discursif. L'existence surgit du langage travaillant le langage, elle suppose l'appareil logique s'emparant du dit pour le serrer, le cerner, le comprimer, l'ordonner et pour du langage en faire sourdre du réel.

Ce réel - qui est au niveau, disais-je, de l'existence -, ce réel, *c'est* du signifiant. Rien à voir avec la présence qui palpite. Et c'est grâce à ce signifiant que vous avez ce que voulez d'êtres, il faut que le signifiant se monte en discours pour que des êtres fassent leur apparition à la surface du réel, quitte à éclater comme des bulles de savon.

De signifiant en tant que du réel - je le pose avant de vous y amener -

il n'y en a qu'un. Au niveau où nous parlons, c'est le signifiant Un. Évidemment, ça contraste avec l'abondance, la jungle de l'ontologie. Nous sommes là dans le registre austère, parcimonieux de l'hénologie - je l'ai déjà écrit la dernière fois - qui veut dire : la doctrine de l'un, dont la devise et même le discours est : Yad'lun. Et le mot d'hénologie, Lacan l'a lâché au moins une fois dans son *Séminaire* XIX.

hénologie

Autant l'ontologie est abondante, autant l'hénologie est restreinte. L'hénologie tient dans ce dit que Lacan a inventé mais qui est fondé dans toute la tradition philosophique : Yad'lun. C'est le noyau du fait qu'il y a du discours, et pour qu'il y ait de l'être, il faut d'abord qu'il y ait du discours. Même si Lacan laisse en suspens - on verra ça - qu'il pourrait bien y en avoir un qui s'en passerait. Mais pour autant que l'être dépend du discours, l'être dépend de lUn. Et l'Un à cet égard est antérieur à l'être. C'est précisément la doctrine qu'ont développée les néo platoniciens, et d'abord Plotin, à partir du *Parménide* de Platon. C'est pourquoi Lacan s'est étendu sur cet ouvrage, dans ce *Séminaire* XIX.

Cet Un d'où nous - qui ne sommes pas des néo platoniciens mais des néo lacaniens -, d'où nous l'abordons, nous le trouvons dans le discours en tant que réduit à son noyau, il est le signifiant Un ; tout signifiant, au sens de chaque signifiant, est Un. Et à ce titre, il préside et conditionne l'être.

L'hénologie comme dominant l'ontologie, voilà la réponse à la question que je posais jadis à Lacan, quand j'étais chiffonné par cette ontologie à laquelle il avait recours. Le signifiant en tant qu'il existe comme réel préside et conditionne toutes les équivoques, tous les semblants de l'être dans le discours. Au fond, c'est là comme une donnée première, c'est un Un qui mérite d'être dit originel parce qu'on n'arrive pas à remonter au-delà.

Faites bien attention à ceci. Si je vous ai fait entrevoir la puissance et la majesté de cet Un, c'est que cet Un n'a rien à voir avec le un que vous rencontrez dans la suite des nombres, avec le un que suit le deux avant le trois etc. Le Un dont il s'agit, le Un de chaque signifiant, cet Un dont chaque signifiant se supporte ou plutôt que chaque signifiant *est*, cet Un, c'est un Un tout seul.

Il faut encore, maintenant que je vous ai annoncé cet Un tout seul, que je vous familiarise avec lui, pour que vous puissiez faire ami-ami.

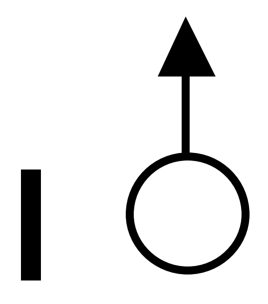
Je dirais d'abord que c'est le Un à partir duquel seulement vous pouvez poser et penser toute marque, parce que c'est seulement à partir de cet Un que vous pouvez poser et penser le manque. C'est la marque originaire à partir de laquelle on compte : un, deux, trois, quatre. À condition d'en passer d'abord par son inexistence.

Je l'écris sur une ligne pour que vous en gardiez quelque mémoire, cet Un tout seul, je l'écris, pour le différencier, à la latine. Voilà le Un tout seul :

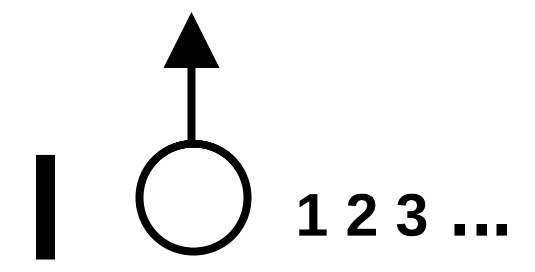
**I**

C'est cet Un que vous effacez et qui vous donne le manque.

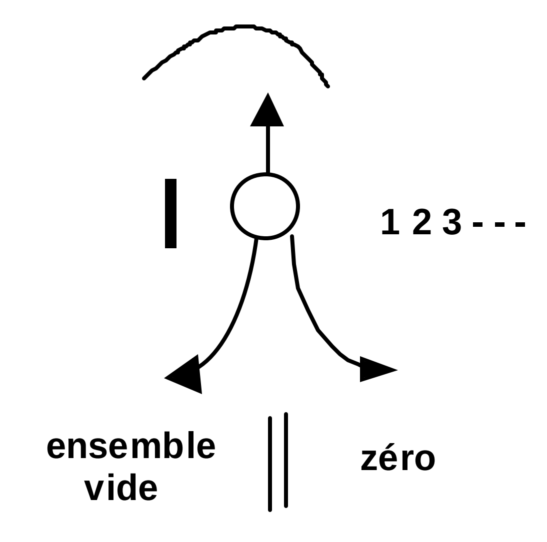
**I O**



Ce manque, qui a été attrapé à partir de la théorie des ensembles comme l'ensemble vide et dont un Frege fait le signe de l'inexistence : il n'y a pas. Il n'y a pas le Un. Et c'est une fois obtenu ce manque qu'alors peut se développer la suite des nombres par récurrence et d'abord en inscrivant 1, ce manque, la suite des nombres se branche sur le 1 effacé.




Mais c'est au prix d'une équivoque. Ce rond que j'ai ici tracé, à regarder du côté du I, c'est le I effacé, c'est le manque de cet I. Pour donner naissance à la suite des nombres, il devient le zéro. À gauche, il a la signification de l'ensemble vide, et à droite, il a la signification du zéro.




Une fois que vous avez le zéro, comme l'a montré Frege, vous pouvez obtenir par la récurrence d'un +1 la suite des nombres dits naturels. Mais à l'origine vous avez, si je puis dire, cette manœuvre qui repose sur le Un tout seul.

Lacan l'a souligné, je vous renvoie précisément au compte-rendu de son *Séminaire …ou pire* qui commence dans les *Autres écrits* page 547, où il signale d'une façon qui ne vous est sans doute pas immédiatement lisible l'équivoque du nom de zéro. L'équivoque du nom de zéro, c'est celle que je viens de vous déplier entre sa valeur comme ensemble vide et sa valeur comme zéro initial de la suite des nombres. Il en faut un d'abord. Il en faut un d'abord qui s'efface et on prend cet effacement pour le marquer de zéro et ça commence. Autrement ce que j'ai ici écrit d'un I latin, c'est le premier Un, celui qui préside à l'émergence de l'ensemble vide. Inscrire cet ensemble vide comme le zéro initial de la suite des nombres, Lacan - relisez-le - souligne que c'est déjà une équivoque. Disons que c'est la seule équivoque de l'existence.

Cet Un originel du signifiant, préalable aux nombres, dans

l'analyse, il est mis au travail. C'est le principe même de l'association libre et c'est à ce titre que Lacan l'appelle l'*Un-dire*. Et c'est à partir de lui que viennent ensuite à se tirer la suite des nombres, que viennent ensuite à exister les 1 qui s'inscrivent de signes différents dans la suite des nombres.

Cet Un tout seul, lui n'a pas d'Autre. Et c'est ce que signifie Lacan quand il dit page 116 de *Encore* - évidemment, on lit surtout *Encore* pour son érotique, pour ce qui y est dit du rapport sexuel, du coup on néglige ce qui est du registre hénologique, or l'érotique de Lacan ne fait pas sens sans son hénologie - c'est pourquoi, disais-je, Lacan pouvait dire : « L'autre ne s'additionne pas à l'Un. L'Autre s'en différencie. »

Sur ce petit schéma, où est-il, l'Autre ? L'autre est là où s'inscrit l'ensemble vide, précisément comme un lieu, et si on le dit « lieu d'être », c'est précisément parce que c'est un lieu d'inexistence. C'est un lieu qui est fait de l'éclipse du Un originel. D'où la formule que Lacan a pu lancer, très précise : « L'Autre, c'est l'Un-en-moins », désignant ainsi cette zone circulaire que j'ai ici inscrite. Et on peut même dire, pour raffiner, que l'Autre, c'est l'Une-en-moins, et retrouver à partir de là comme la matrice des formules de la sexuation que Lacan propose.

La suite des nombres procède de cet Un originel, les nombres sont tous faits de la même façon, ils ne sont rien d'autre que des uns, comme l'indique le symbole de la récurrence : +1. Tous les noms de nombre répercutent le signifiant Un, et c'est au titre de cette répercussion que Lacan peut dire dans les *Autres écrits*, page 554, que les nombres sont du registre du réel. C'est au titre de répercuter l'Un originel.

Si je voulais ici parodier Sartre, je dirais : l'hénologie précède l'ontologie. Comme le discours l'être. Et cet Un, c'est aussi ce d'où procède la science, c'est ce dont elle implique la présence dans le réel qu'elle manie. C'est ce que Lacan impute à l'Un quand il dit : le Un engendre la science, il y a de l'Un dans la nature. Et ça, c'est un savoir que le sujet du signifiant peut rejoindre, manier et faire accoucher de puissances inédites. Toujours pour le plus grand bien de l'humanité. Exemple : le nucléaire.

Le nucléaire, ça nous connaît. Cette puissance, on l'a domestiquée. Ce réel, on est allé le chercher dans les profondeurs de la nature, on sait l'activer, l'intensifier et le faire produire. Le seul problème, c'est que le savoir que nous avons du savoir dans le réel, ça ne couvre pas tout le champ. Il y a une puissance dans la nature apparemment qui ne se laisse pas domestiquer par le savoir dans le réel que nous pouvons acquérir jusqu'à présent. C'est fâcheux. C'est fâcheux parce que ça donne l'Apocalypse. Peut-être pas pour toujours, mais jusqu'à présent, il y a quelque chose dans la géologie qui ne se laisse pas encore déchiffrer, c'est-à-dire chiffrer. Tout ce qu'on peut faire, c'est lui fourrer un thermomètre dans le derrière et quand ça monte un peu trop on dit : Alerte. Mais en général, on a entre trois quarts d'heure et cinq minutes. Ce n'est pas tout à fait suffisant.

On essaie de lui soustraire des chiffres, à la nature, à la géologie, à la Terre, on essaie de déduire une loi, mais le fait est qu'on ne sait pas encore inhiber ni même prévoir les glissements de terrain et des

plaques tectoniques, l'élan des tsunamis, l'irruption des tremblements de terre et donc on voit - si on survit, peut-être qu'on pourra le calculer plus tard -, mais pour l'instant on voit la contingence faire irruption dans les calculs. Spectacle grandiose de ce que j'appellerais un événement de Terre, qui nous représente le réel sans loi.

Évidemment, c'est bien fait pour qu'on s'interroge sur le point de savoir si le discours de la science ne serait pas par hasard animé par la pulsion de mort. Si, à son acmé, il ne serait pas fait peut-être pour abolir l'humanité. Résorber l'être parlant-parlé. Résorber l'être en proie au signifiant Un. J'entendais dans le taxi qui m'emmenait ici que l'empereur du Japon prie. Ce n'est pas absolument fait pour donner confiance.

Le réel au sens de Lacan, pour en pénétrer les arcanes, il faut se familiariser avec l'usage du *il existe* en logique. C'est pour ça que le plus simple est de partir de la scission que Frege a opérée entre *Sinn* et *Bedeutung*.

Bedeutung peut se traduire comme la signification et c'est en ce sens que Lacan dit *Die Bedeutung des Phallus*. Il faut dire que Freud emploie fréquemment le mot, et dans ce sens-là. Et sans doute Lacan l'a-t-il employé parce qu'il y voyait aussi une façon de faire allusion à l'usage de Frege. Mais chez Frege *Bedeutung* se traduit comme la référence, ce qui dénote, pour employer un autre vocabulaire, c'est-à-dire ce qui pointe vers une existence.

*Sinn*, c'est sens, ou c'est signification, c'est ce qui dit l'essence, ce qui décrit quelque chose, ce qui décerne des attributs ou des propriétés à quelque chose.

Si je voulais encore parodier la phrase de Sartre à la Frege, je dirais : la *Bedeutung* précède le Sinn. Mais ça n'est pas ce que dit Frege, il ne dit pas que l'un précède l'autre, mais qu'existence et essence, ça fait deux.

L'essence, la description, le nom [inaudible] bien être essence d'un être mais n'assurent d'aucune existence. Cercle carré ça fait sens, ne serait-ce que pour dire que le cercle carré, il n'y en a pas ; une licorne se décrit, se représente, on en rêve - au moins Serge Leclaire - même si dans la nature, ça ne se rencontre pas. Vous pouvez parfaitement admettre ça dans votre ontologie, si ça vous chante. Comme je l'ai dit, une ontologie, c'est élastique, l'ontologie, c'est une bonne fille, elle se prête aux austères comme aux prodigues. Voyez d'ailleurs ce qui reste dans les mémoires sous le nom du rasoir d'Occam.

Ça remonte au XIVe siècle. C'était l'avis donné qu'il ne fallait pas multiplier les êtres au-delà du nécessaire. *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, tout le monde peut comprendre ça. C'est d'ailleurs sous cette forme que ça s'est transmis - dans Occam on trouve, semble-t-il, une formule voisine mais pas exactement similaire que je m'abstiens de vous citer. C'est un principe d'économie : des êtres il en faut mais pas trop, pas au-delà du besoin, il faut y aller doucement avec l'être. Un être, ça va, trois, bonjour les dégâts. Et il y a en effet comme une ivresse de l'ontologie.

Il y a par exemple un logicien, fin XIX°, début XX°, qui a été médité par Bertrand Russell qui s'appelait

Meinong. Lui, c'était l'ultra libéral, il avait une ontologie où tout ce qu'on dit pouvait entrer. Mais enfin toutes ces discussions ne sont là que pour montrer qu'on s'arrange toujours avec l'ontologie. En définitive, c'est une question de sagesse - dont je parlais l'année dernière -, le rasoir d'Occam dit : en ontologie, rien de trop, et en particulier le moins d'hypothèses possibles, allez au plus simple. Le résultat, c'est que quand Napoléon avait dit : *mais enfin, monsieur de Laplace, je ne trouve pas mention de Dieu dans votre système*, Laplace lui avait répondu : *Sire, je n'ai pas besoin de cette hypothèse*.

Mais il y a une hypothèse de Lacan, en ce sens. C'est en ce sens qu'il emploie le mot page 129 de *Encore* :

« Mon hypothèse [et c'est en quelque sorte l'hypothèse minimale de la psychanalyse], c'est que l'individu qui est affecté de l'inconscient est le même [que celui] que j'appelle le sujet d'un signifiant. »

Et d'ailleurs, d'une façon générale, ce que Lacan appelle le sujet, c'est l'hypothèse par excellence, c'est-à-dire ce qui se pose dessous. C'est ça que veut dire le grec d'hypothèse. Le sujet est supposé au signifiant, au savoir et cette supposition, c'est l'inconscient même.

Faites attention que c'est une supposition ontologique. La supposition de l'inconscient, c'est une supposition ontologique qu'on l'écrive, qu'on lui donne le sens du manque d'être, sujet barré, ou qu'on parle d'être parlant, ou de parlêtre, et Lacan, quand il utilise le terme d'être parlant et de parlêtre ne manque jamais de dire qu'il n'a d'être que de parler. Toute la question est de savoir, dans ce fil, l'inconscient - et c'est ce que Lacan a fait durant tout son enseignement -, l'inconscient apparaît comme ontologique. Et c'est seulement à la pointe, entre deux virgules dans une parenthèse, que Lacan a pu dire qu'il se pourrait que l'inconscient soit réel.

Ce qui n'est pas être mais réel en tout cas, c'est le signifiant. Et c'est même parce qu'il y a du signifiant dans le réel qu'on est conduit à lui supposer un être qu'on appelle Dieu. Mais si Dieu il y a, il ne peut être qu'inconscient. C'est pourquoi la science n'a pas du tout résorbé les religions, comme on s'imaginait au beau temps du positivisme. Au contraire, Dieu en a repris de la vigueur, à partir du signifiant dans le réel. Mais, si Dieu il y a, le jour est bien tombé pour dire qu'il ne sait certainement pas ce qu'il fait. C'est-à-dire qu'il fait des dégâts.

En même temps, d'ailleurs, je trouve formidable qu'il y ait tout plein de révolutions ces temps-ci, qui visent aussi le Un sous les espèces : dégage. En effet, le Un encombre mais le Un dont il s'agit dans ces mouvements de masse, à la différence de l'Apocalypse nucléaire, c'est le Un numérique, c'est le Un hiérarchique. C'est au numéro Un qu'on dit : dégage. Il faut faire une différence entre le Un de pouvoir et le Un de savoir. Mais toute différence qu'on fera entre les deux n'empêche pas qu'on n'arrive à se débarrasser d'aucun. Au fond, je pourrais écrire cet *aucun* comme ça :

**OK-Un**

qui nous assure qu'en définitive nous y consentons.

Faisons maintenant retour à la scission *Sinn* et *Bedeutung*, c'est-à-dire signification et référence, être et existence, sens et réel. Il y a quelqu'un qui a fait quelque chose qui est comme un mot d'esprit mais qui n'en a pas moins inspiré les réflexions des logiciens pendant tout le XXe siècle, au moins de ces logiciens qui s'occupaient du rapport de leurs écritures avec la langue de tous les jours. Ça tient en quelques pages, et c'est un article de quelqu'un dont Lacan a beaucoup pratiqué l'œuvre - à en croire les références, nombreuses, qu'il lui fait -, Bertrand Russell. C'est un article qui s'appelle *On denoting*, de 1905, *Sur la dénotation*. En termes frégéens, on dirait *Sur la référence ;* nous dirions *Sur l'existence*. Dans cet article, il s'occupe à extraire, à faire saillir dans tout énoncé l'acte référentiel. Je ne vois pas pourquoi je ne reprendrais pas un des énoncés familiers par quoi cet article est resté, une proposition célèbre : *Le présent roi de France est chauve*. Dit en 1905, en pleine IIIe République. Ça n'empêche pas que ça fait sens : la royauté, la France, plus la calvitie, ça s'articule. On comprend ça, de la même façon qu'on comprendrait quelqu'un qui dirait : pas du tout, regardez ses beaux cheveux. Mais enfin, il faut dire, c'est l'exemple d'un Anglais, avec une petite pointe de francophobie. Derrière ça, il y a l'idée évidemment que les Français sont des beaux parleurs, ce sont les princes du blablabla et que, eux, les Anglais, ils ont la tête plus près du bonnet, et puis ils sont regardants à la dépense, y compris en matière d'ontologie, d'ailleurs Occam était anglais.

*Sous sa couronne, pas un cheveu*. Je verrais volontiers dans cette calvitie royale une allusion à l'ensemble vide, d'autant plus justifiée que de roi de France en 1905, il n'y en a pas - pas davantage en 2011. Et ça n'empêche pas d'en parler, de le décrire et de lui attribuer la calvitie, ou quoi que ce soit d'autre. Ou bien on le fait entrer dans le paradis de Meinong - on fait entrer le roi de France de 1905 dans le paradis de Meinong où il salue la licorne, rend hommage au cercle carré, et tous les trois vont parler au chapelier fou, c'est le monde de Meinong -, ou on fait entrer le roi de France chauve de 1905 dans l'ensemble vide, et on dit : si exquise que soit cette description du roi de France chauve de 1905, toujours est-il que sa référence n'est que l'ensemble vide. Et à ce moment-là, l'ensemble vide, c'est vraiment la poubelle de l'ontologie, c'est vraiment le canal d'évacuation de tous les êtres qui ne passent pas le filtre de l'existence.

Ainsi, la trouvaille de Russell, c'est de diviser le dit, et de dire : d'un côté, il y a la description, qu'il appelle la description définie, c'est le *Sinn* de Frege : le roi de France est chauve - comme on peut dire le roi de France est grand, le roi d'Angleterre est blond etc.-, mais ça laisse ouverte la question de savoir s'il y a ou non un roi de France, et ça dit : la question du *il y a* doit toujours être posée quelque soit la splendeur de la description, la question du *il existe*.

Donc, d'un côté, dans toute proposition nous avons une liste de propriétés, des qualités, des significations - être roi de France, être chauve etc. - mais une dénivellation par rapport à la question qu'il faut faire surgir : est-il vrai qu'il existe quelque chose qui répond à cette description ou non ?

Puisqu'on peut parfaitement décrire quelque chose qui n'existe pas.

On doit donc toujours faire surgir la question du *il existe* quelque chose ou quelqu'un, un terme qui a ces propriétés. Les propriétés, du point de vue de l'existence, ce n'est pas sérieux. D'ailleurs, j'en trouvais un exemple d'Alphonse Allais. C'est bref, c'est l'histoire d'un gars qui dit : moi, je suis un type du genre de Balzac, je bois trop de café ; je suis un type dans le genre de Napoléon, ma femme s'appelle Joséphine etc. Voilà ce que c'est les propriétés. Eh bien, par rapport aux propriétés, la question sérieuse, c'est la question du *il existe*. Le sens est au niveau de la description et disons en termes logiques, de la fonction ; le réel est au niveau du *il existe*.

C'est là qu'on introduit cet x qu'on appelle la variable. Le *Sinn*, la description se résume logiquement dans la lettre grand F de la fonction et on décrit, et on aligne les attributs. Et on attribue tout ça à on ne sait quoi dont on marque la place en écrivant x entre parenthèses.

**F(x)**

On dit que c'est une variable, pas pour dire que ça varie, pour dire qu'on ne sait pas s'il y a quelque chose de réel qui peut venir à remplacer ce trou. Et ce qui est la constante, c'est le quelque chose qui peut remplir ce trou et qui dans tous les cas ne sera qu'un signifiant. Ça ne sera qu'un exemplaire du signifiant Un.

Mais je ne renie pas le terme de variable, simplement, pour la constante, j'utiliserai l'adjectif que j'emprunte au logicien Kripke dans sa théorie des noms propres, je dirai que c'est le *rigide*. À côté de la variable, il y a le rigide, qui, lui, est l'index de l'existence.

Dans tous les cas, quelque soit le nom dont on le décore, la nature de ce qui existe est d'une nature signifiante. C'est dans ce contexte que s'inscrit le *Il n'y a pas le rapport sexuel* crié par Lacan. Il n'y a pas le rapport sexuel *au niveau du réel*. Et d'abord parce qu'au niveau du réel, c'est le Un qui règne, pas le deux. Le rapport sexuel ne fleurit qu'au niveau du sens. Et Dieu sait si ses significations sont équivoques et variables.

Le *il existe* dans la psychanalyse, Freud l'a appelé la fixation, il l'a repéré comme fixation. Et pendant tout un temps, Lacan n'a pas du tout rapproché *il existe* et le signifiant, ne croyez pas ça. Dans la majeure partie de son enseignement, vous savez bien qu'au contraire pour lui, le signifiant, c'est ce qui remue, le signifiant, c'est éminemment ce qui est variable, et c'est ça que comporte l'usage récurrent chez Lacan du terme de dialectique. La dialectique, ça dit tout et son contraire, et ça vaut en particulier pour le signifiant en tant que conjoint à ses effets de signification.

C'est par rapport à un signifiant au niveau de l'être, c'est par rapport à ça que Lacan a distingué l'angoisse comme ce qui ne trompe pas, et j'avais justement expliqué dans ce cours que sa définition de l'angoisse comme l'affect qui ne trompe pas prenait sa valeur de ce qu'au contraire le signifiant tompe et passe son temps à ça, le signifiant conçu comme l'instrument des sophistes et des rhéteurs.

Lacan allait donc chercher la constante, allait chercher ce qui reste fixe du côté de ce qu'il appelait l'objet petit *a*.

Sa dialectique évidemment est relative à l'ontologie, et justement elle perd ses droits quand il s'agit du signifiant Un comme corrélatif du *il existe*. Là, plus de dialectique, et d'ailleurs le terme alors disparaît du discours de Lacan et il est remplacé par la suprématie de la logique.

En même temps que corrélatif du signifiant Un, du signifiant rigide, s'inscrit la jouissance opaque au sens. La jouissance opaque au sens, c'est une référence de l'ordre du réel. Rien à voir avec l'objet petit *a*. L'objet petit *a* était au contraire chez Lacan la jouissance transparente au sens, la jouissance qui a du sens, la jouissance qui *est* sens, et même qui est *joui-sens*, avec l'équivoque.

Et avec ce que je scande de l'enseignement de Lacan, nous sommes vraiment à l'envers de ce qui fut l'essentiel de son chemin et c'est un fait que cet envers, c'est lui qui nous en a frayé le chemin, qui passe aujourd'hui entre les deux bornes corrélatives du signifiant Un et de la jouissance opaque au sens. Tous ces termes, évidemment, je les ai déjà mentionnés, frayés devant vous à partir de Lacan, je crois que je leur ai donné aujourd'hui un placement inédit et j'espère vous avoir tout de même un peu amusés.

Voilà.

Fin du *Cours* 7
*(16 mars 2011)*

# ANNÉE 2011

Jacques-Alain Miller

(*mercredi 23 mars 2011*)

## VIII

J'ai eu depuis la dernière fois quelques témoignages - trop nombreux pour que je puisse y répondre, je m'excuse auprès de ceux qui me les ont adressés - qu'un pas, semble-t-il, a été franchi la dernière fois dans - pourquoi ne pas le dire - la compréhension de ce dont il s'agit dans l'enseignement de Lacan en tant qu'il nous dirige, nous oriente dans la pratique, et spécialement donc à partir de ce que j'ai manifesté comme la dénivellation de l'être et de l'existence.

J'ai pris appui sur des références qui ne sont pas familières à la plupart de ceux qui sont ici, et qui ressortissent à la tradition philosophique. Je crois m'être retenu d'en abuser afin que vous puissiez percevoir que j'entendais ainsi vous donner un appareil qui vous permette de cadrer ce qu'on peut appeler votre écoute, dans la mesure où la plupart d'entre vous est praticienne.

C'est un appareil qui complémente l'appareil néo saussurien qui vous a appris à distinguer le signifiant et le signifié. À notre usage, Lacan l'avait simplifié sous les espèces d'une écriture mémorable, grand S pour signifiant sur petit s le signifié, écriture qu'il utilise et fait varier ensuite, développe pour construire les formules symétriques de la métaphore et de la métonymie dans son écrit de *L'Instance la lettre*.

$$\frac{S}{s}$$

Cet appareil, je le crois très largement en usage, bien au-delà de la sphère dite lacanienne. Je crois qu'il a eu ses incidences dans toute la psychanalyse et que ceux qui se décorent du titre de psychothérapeute - titre qui a été récemment officialisé, c'est-à-dire normé par un discours du maître -, ceux donc qui se décorent du titre de psychothérapeute n'en sont pas restés indemnes.

Pour m'y référer, je pourrais dire que l'être dont je vous ai parlé est au niveau du signifié tandis que l'existence est au niveau du signifiant. Pourquoi ne pas le dire au moins en première approximation, à condition de réserver tout de même une inversion de position. J'écris être au-dessus de la barre où je place existence.

$$\frac{\textbf{Être}}{\textbf{existence}}$$

En effet, dans l'écoute, comme on dit, ce qui se présente d'abord, ce sont des significations. Ce sont elles qui vous captent, qui vous pénètrent, qui vous imprègnent et c'est déjà beaucoup dans la pratique que de parvenir à s'en

détacher suffisamment pour en isoler les signifiants et à l'occasion d'interpréter à ce niveau-là, non pas à partir de la signification mais par exemple de la simple homophonie, non pas à partir du sens mais du son. Et à l'occasion cette interprétation peut se réduire à faire résonner un son, sans plus. Déjà pour ça, et pour être convaincu que ce peut être efficace, il faut une discipline qui s'acquiert et éventuellement qui se contrôle. Il faut parfois que quelqu'un rappelle à celui qui écoute de ne pas se laisser flatter par la rutilance des significations.

Puis-je amener mon appareil de l'être et de l'existence au même degré d'usage que l'appareil que j'appelais néo saussurien ?

Considérons successivement ces deux termes de l'être et de l'existence. J'entends, s'il y a eu la dernière fois une trouée de compréhension, aujourd'hui l'exploiter.

Donc, l'être. L'être déborde de beaucoup l'existence, nous l'avons vu. On n'a pas attendu la psychanalyse pour s'apercevoir qu'on peut parler de ce qui n'existe pas, et même que parler, faire entrer quelque chose dans le langage, ça a plutôt tendance à le faire inexister. Éventuellement, ça le tue, c'est l'exemple que prenait Lacan dès son *Séminaire I* en donnant l'exemple des éléphants : prospères tant qu'ils ne rencontrent pas l'être parlant, et en difficulté à partir du moment où cet être parlant s'occupe avec un peu trop de chaleur humaine de récupérer sur la bête l'ivoire dont il fait commerce. Et la liste, depuis lors, s'est allongée des espèces animales qui ont tout lieu de se plaindre de l'être parlant, sauf qu'évidemment ils n'ont pas la parole, ce qui nous arrange bien, sauf qu'il y a des êtres parlants qui ont entrepris de parler en leur nom, jusqu'à la fantaisie de transformer les exemplaires de ces espèces animales en sujets de droit. Au-delà de la *Déclaration des droits de l'homme*, on médite ces temps-ci une déclaration des droits de l'animal. Et pourquoi pas, on peut faire ça aussi avec la parole, on peut parfaitement faire être les droits de l'animal. Après tout, pourquoi n'y aurait-il que les êtres parlants à en avoir, de ces droits, on pourrait étendre ça aux êtres parlés. Mais ça supposerait aussi un nombre assez considérable de tribunaux pour dire le droit. Des avocats, on en trouvera toujours - je parle au nom des sardines.

Si je continue dans la même veine, les êtres qui ne s'instituent que de la littérature trouvent aussi à plaider. Quand on veut donner une suite aux aventures de personnages notoires, on a constaté que ça pose des problèmes juridiques et qu'on ne peut pas faire n'importe quoi avec D'Artagnan ou avec madame Bovary tant qu'il y a au moins des héritiers détenteurs de droit moral qui peuvent ester en justice pour suspendre les plumes trop actives. D'où les procès qui se sont curieusement multipliés ces dernières années, et il n'y a pas de raisons que ça finisse.

Il y a donc tout lieu de poser que la parole n'est pas du tout contrainte par des considérations d'existence et qu'elle peut s'activer à propos de ce qui au niveau de l'existence n'est rien du tout. C'est ce que formule après tout le titre de Shakespeare - que j'avais cité, je crois, jadis et que j'aime beaucoup - *Much ado about nothing*, *Beaucoup de bruit pour rien*. C'est après tout une

parole qui peut vous soutenir dans votre rapport à la Bibliothèque universelle, la Bibliothèque de Babel, et vous conforter dans une position que Lacan a qualifiée de passion de l'ignorance. Mais ça ne protège pas tout le monde, il y en a d'autres qui sont plutôt accablés de savoir qu'ils ne pourront jamais avoir accès qu'à un tout petit canton de cet univers.

Quoi qu'il en soit, quoi qu'il soit, cela est d'une certaine façon qui se distingue de l'existence. L'être qui tient la parole, nous l'appelons l'être de langage, on peut lui donner le nom qu'il tient de Bentham - à quoi Lacan a fait référence sur une indication de Jakobson -, des fictions.

Bentham s'est intéressé avant tout précisément au discours juridique, créateur de droits et aussi de devoirs, c'est le problème quand on veut transformer les animaux en sujets de droits : comment les transformer en sujets de devoirs ?

On peut dire qu'il s'impose de protéger l'espèce des tigres, parce qu'on les a beaucoup tirés, donc vous pouvez leur donner des droits. Essayez de leur donner des devoirs : tu ne mangeras pas le bipède sans plumes. C'est bien parce qu'on a l'idée qu'on peinerait beaucoup à leur instiller le respect des dix commandements de l'animal qu'on prévoit seulement de ne pas se présenter devant eux sans défenses. C'est-à-dire qu'on peut assurer leur survie à condition de les affamer, ou au moins à condition de leur soustraire ce qu'on peut imaginer être ce dont ils se délectent. Sous cette gentillesse de les protéger s'exprime en fait le fantasme de maîtriser leur jouissance inconnue, c'est-à-dire en définitive que faire des animaux des sujets de droits, c'est le rêve d'une domestication universelle. Et en premier lieu d'ailleurs la domestication du fameux être parlant, qui se révèle toujours à la surprise des bonnes âmes un tout petit peu plus sauvage qu'on espérait. - Comment ? C'est possible au XXI° siècle ? - Et oui.

Donc les fictions sont des entités qui ne tiennent leur être que d'être énoncées, on peut dire définies quand il s'agit du discours juridique, on peut dire décrites quand il s'agit de la littérature - d'ailleurs parfois, il suffit d'un nom. Et dans cette veine, on peut dire que tout est littérature, ce qui veut dire que tout ne parle que de rien. *Much ado about nothing* dans l'histoire humaine.

Et quand Lacan nous disait que la vérité a structure de fiction, c'était pour dire qu'elle ne tient son être que du discours. Sans discours, pas de vérité.

Qui fait naître des fictions ? Elles naissent du langage quand il est manié par un maître qui énonce ce qui est. L'ontologie, c'est une élaboration de l'être et Lacan la définit par l'accentuation dans le langage de l'usage de la copule, isolée comme signifiant - vous trouvez dans *Encore*, page 33. L'usage dans le fil du discours du verbe être - le plus commun, quand on ne fait pas de la philosophie là-dessus - c'est de servir à relier un nom à une propriété. Quand on dit *Le roi de France est chauve*, l'adjectif désigne le prédicat. Le point de vue ontologie, c'est de dire *Le roi de France est*. En laissant tomber le *chauve* qu'on lui assigne comme propriété. Et voilà la question de l'être qui surgit très exactement de ce que Lacan appelle la section du prédicat : vous enlevez *chauve* et vous vous

retrouvez devant la splendeur de l'être du roi de France - vous connaissez le portrait de Louis XIV, par Rigaud, je crois -, la splendeur du roi de France qui n'a que le seul défaut en 1905 de ne pas exister.

L'ontologie, c'est opérer la section du prédicat pour isoler la copule *être* comme signifiant - signifiant qui de plus n'existe pas dans toutes les langues -, ça relève d'un choix. C'est le choix qui est fondateur de notre tradition de pensée. Je dis un choix, c'est plutôt une combinaison de choix successifs, une combinaison *a priori* improbable, contingente, semble-t-il, entre l'ontologie grecque et ce qui est venu comme discours du côté du judaïsme.

Le discours de l'être, en son fond, c'est un discours de maître. C'est ce que Lacan indique : « Toute dimension de l'être se produit dans le courant du discours du maître. »

La création de fiction fait ressortir ce prédicat du signifiant d'être impératif. Il y a là une tension entre le *tout est littérature*, qui fait ressortir le caractère, les effets poétiques du signifiant, et le signifiant comme impératif. Le discours philosophique à cet égard s'inscrit comme une simple variante spécialement raffinée, sophistiquée du discours du maître.

J'ai évoqué la dernière fois Brentano et son ouvrage sur les significations de l'être. Ce que Lacan y ajoute, c'est que l'être *est* une signification, et c'est à ce titre qu'il se dérobe, qu'il est même selon Lacan ce qui dans le langage se dérobe le plus. Et ce que Freud appelle le refoulé - qui nous sert bien encore d'appareil à l'écoute - est de cet ordre. Le refoulé, c'est un être qui surgit dans la surprise, c'est un être qui est, comme le dit Lacan dans le *Séminaire* XI, « non-réalisé », qui peut venir à l'être ou ne pas y venir, qui est donc un moindre être, et qui peut venir à l'être dans la parole- c'est ce dont il s'agit dans l'expérience. À l'occasion on se dit qu'un peu plus, et ce refoulé allait être, il allait se manifester.

C'est en quoi déjà dans notre usage de ce terme de refoulé, que je place ici au niveau de l'être, au niveau équivoque de l'être, on peut apercevoir la liaison de l'être et du manque qui est mise en valeur dans l'expression néo sartrienne de Lacan de *manque-à-être*. Il joue sur un être qui est le manque-à-être, il fait du sujet un être qui est manque-à-être. Au niveau de l'être, on peut faire ça, on peut distinguer des degrés de l'être. Pour ce que ça vaut, parce que, est-ce que madame Bovary est plus ou moins que vous-mêmes, ça se discute. Elle est en tout cas beaucoup plus connue.

La liaison de l'être et du manque et ces degrés de l'être sont tout à fait repérables quand il s'agit de la vérité. Parce que la vérité, c'est ainsi qu'elle se découpe dans l'expérience analytique de la façon la plus certaine, la vérité est variable, instable. Celle qui apparaît à un moment donné disparaît, s'éclipse un peu plus tard, la fois suivante. Et quand on se retourne sur les vérités dont on s'est délesté, à l'occasion c'est avec le plus grand étonnement. Donc, le destin de la vérité suit celui de l'être.

Ça vous permet d'opérer un court-circuit pour saisir le paradoxe qu'il y a à ce qu'on ait inventé un être éternel, et que Lacan encore dans son *Séminaire* XXIII *Le Sinthome*, insiste en passant sur la nécessité que l'analyste soit en

garde contre l'éternité, précisément parce que l'être varie avec le temps. Et l'arracher au temps, à la fonction du temps pour le projeter dans l'éternité, ce n'est pas un crime, mais pour l'analyste, c'est une erreur.

Les Grecs, qui ont accouché de notre tradition de pensée, étaient plus prudents. Et Lacan, qui pratiquait Aristote, souligne qu'Aristote lui-même faisait de l'être un usage plus tempéré que ce à quoi on s'est adonné par la suite. Si l'être a pris le mors aux dents jusqu'à se pavaner d'éternité, on peut supposer avec Lacan que c'est sous l'influence de la parole biblique, attribuée au Dieu du buisson ardent : *Je suis ce que je suis*. C'est là un usage intempérant de l'être, qui vous en propose une version absolue. C'est un être sans doute qui se supporte d'une section du prédicat, mais pour combler ce trou, d'un prédicat qui redouble le verbe être - vraiment, là, vous êtes ficelés.

Et la *Métaphysique* d'Aristote plus le buisson ardent de la Bible, ça a donné l'incroyable exaltation de l'être dans la théologie chrétienne. Quel est en fait le fondement de cette illusion d'éternité, si on en cherche un ? - à ras de terre, pas dans les Cieux. C'est sans doute une sublimation de la routine de tous les jours qui fait que, comme le dit Lacan, « le signifié garde en fin de compte toujours le même sens » - plus ou moins. Plus ou moins, c'est-à-dire qu'il y a une stabilité approximative, et c'est de cette stabilité de routine des significations dont on peut imaginer qu'on ait fait l'éternité. Évidemment, quand on y regarde de plus près, on voit bien que les Anciens ne faisaient pas du tout des mêmes mots le même usage, ils ne donnaient la même signification que si on regarde de très loin. Dès qu'on regarde de près, on s'aperçoit des décalages, voire que ça n'a rien à voir. Et quand on regarde d'encore un peu plus près, on s'aperçoit que tout est idiosyncrasie, que les significations, dans leur intimité, sont propres à chacun. En tout cas, l'expérience analytique porte à ça - elle devrait porter à ça -, à cette méfiance à l'endroit de la compréhension. Elle peut porter tout à fait au contraire à titre de défense, et prendre le discours à la grosse.

L'idée d'être éternel s'articule dans toute une cosmologie imaginaire parce qu'elle supporte aussi la notion de monde, d'un monde qui persisterait, qui durerait et dans lequel il y aurait quelqu'un qui pourrait en prendre connaissance ; une partie du monde pourrait venir à le connaître.

Cette cosmologie imaginaire n'est pas démentie, elle est au contraire isolée, cernée quand Heidegger qualifie ce qu'il isole comme le *Dasein* d'être dans le monde, *in-der-Welt-sein*.

La psychanalyse récuse la notion d'un être éternel au profit de l'être discursif, inexorablement lié à la fonction du temps. Vous pouvez vous imaginer qu'il suffit d'être athée pour être à cette mesure, ce n'est pas du tout de ça qu'il s'agit. Ce dont il s'agit, c'est d'abandonner - en tout cas, c'est à ça que Lacan nous invite -, abandonner la notion de la persistance d'un monde et de l'être parlant comme *être dans le monde*. Le penser comme *être dans le discours* interdit de lui transférer les propriétés qu'on attribuait à son *être dans le monde*. Accéder à ça demande une discipline trapue. Ça demande de penser aux rebours de

la routine de son petit monde - qui est aussi d'ailleurs le grand. Ça demande de se rompre à ce que comporte, si elle est sérieuse, la pratique de la psychanalyse.

L'existence ne nous fait pas sortir du langage. Seulement, pour y accéder il faut prendre le langage à un autre niveau que celui de l'être. Il faut le prendre - c'est la leçon de Lacan - au niveau de l'écriture.

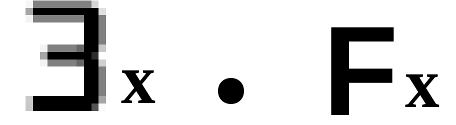
Il y a ceci, que l'écrit dans le langage peut s'autonomiser. Et en particulier, l'écrit fonctionne comme autonome dans la mathématique, ça n'empêche pas qu'il faille parler autour, donner du sens pour introduire cette écriture. Mais néanmoins, cet écrit-là apparaît comme un isolat dans le langage.

Je m'oblige à la simplicité pour que ça reste, que ça fasse trace. Bien entendu, la parole peut être écrite. Cette parole dont je disais les affinités à l'être, elle peut être écrite. Dans ce cas-là, appelons cet écrit : l'écrit de parole, l'écrit qui note la parole. Il y a la sténographie, qu'il faut encore ensuite déchiffrer pour la mettre en langage courant, mais cette parole peut être aussi enregistrée, communiquée par des pulsations électroniques ; ce sont des modes de capture de la parole par des instruments qui sont à son service.

Ce que j'évoque est autre chose, c'est l'écriture que j'appellerai d'existence. C'est une écriture qui n'est pas écriture de la parole. À ce titre on peut la dire écriture pure, maniement de la lettre, de la trace. Parce qu'il ne s'agit pas de penser qu'il n'y a de lettres que de l'alphabet ; les chiffres à cet égard sont lettres aussi. Là, le signifiant opère coupé de la signification.

Et c'est à ce niveau-là qu'on peut saisir une existence sans monde. C'est l'écriture dont se soutient le discours scientifique, au moins dans sa partie mathématique. Et la science ruine le monde. Je veux dire qu'au niveau du discours scientifique, le monde dans lequel barbote le *Dasein*, le monde qu'on croit connaître, le monde avec lequel on co-naît - c'est-à-dire qu'on naît en même temps que lui -, au niveau du discours scientifique, ce monde se décompose.

Dans la science, et même si les scientifiques ne s'en aperçoivent pas, il n'y a pas de monde. Voyez ce qu'énonce Lacan, toujours dans *Encore*, page 37 : « À partir du moment où vous pouvez ajouter aux atomes ce truc qu'on appelle le quark [la découverte était relativement plus récente à l'époque], vous devez quand même vous rendre compte qu'il s'agit d'autre chose que d'un monde. » On n'a plus de rapports avec une totalité harmonieuse. Plus question d'un macrocosme qui serait reflété par un microcosme, mais pas non plus d'un spectacle du monde qui s'étalerait pour le bénéfice du sujet de la représentation. Ici, l'existence se réduit au *il existe x tel que fonction de x*.

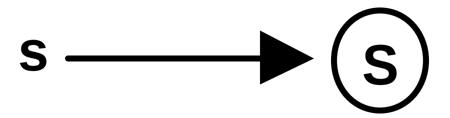


Bien entendu, j'en parle pour l'introduire, mais ce dont il s'agit, c'est d'enchaîner une écriture qui se développe selon sa propre nécessité. Mais ne *squeezons* pas ce moment. Ça se lit, je vous le lis.

Eh bien précisément, ici, il s'agit de lecture, il ne s'agit pas d'écoute.

Ce qu'on écoute, ce sont des significations, et elles évoquent en vous de la compréhension parce qu'il y a toujours là une jouissance qui est impliquée. Et comme je l'ai dit, il faut faire effort pour en séparer le signifiant.

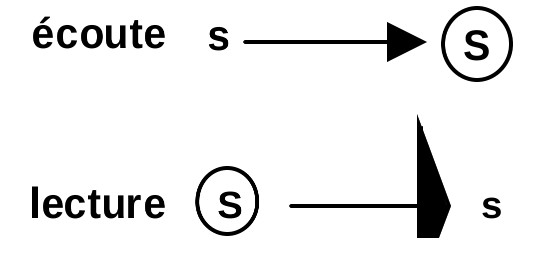
En effet, quand il s'agit d'écoute, on part du petit *s*, signifié, et on tente d'en isoler le signifiant.



La lecture, c'est autre chose. La lecture part du signifiant et, éventuellement, ça peut donner lieu à des significations et il y a un écart entre écoute et lecture.



Et pour passer de l'une à l'autre, il faut en passer par l'écrit.




Plutôt que de se gargariser de son écoute, occupons-nous de votre lecture. L'interprétation, c'est une lecture. L'interprétation ne porte qu'à condition d'être une lecture. C'est pourquoi Lacan peut dire que le sujet de l'inconscient, vous le supposez savoir lire.

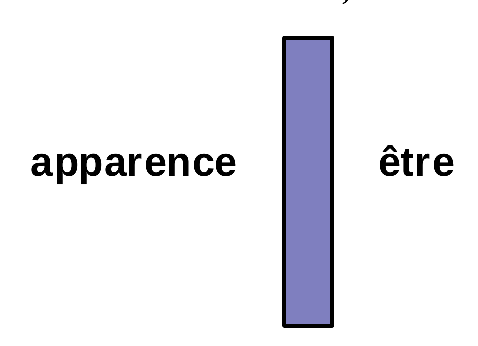
Que ceci soit clair. Deux statuts du signifiant. Dans l'usage de Lacan, il y a clairement une amphibologie de ce terme. Il y a le signifiant qui note la parole, et celui-là est second. Mais il y a le signifiant comme tel, celui qui se lit purement et simplement, et celui-là est premier par rapport au signifié.

On peut l'appeler la lettre - Lacan le fait à l'occasion - à condition, je l'ai dit, de ne pas se cantonner aux vingt-six lettres de l'alphabet ; les nombres naturels, et les autres qui ne le sont pas et qui s'inventent tous les jours, sont de cet ordre et ils ne notent pas des significations.

C'est ce signifiant-là, premier, dont Lacan peut dire qu'il est comme une substance. Il dit exactement : « Il y a une substance qui tient tout entière en ce qu'il y a du signifiant. » - il faut l'entendre, ce n'est pas un terme forcément à conserver trop longtemps, celui de substance.

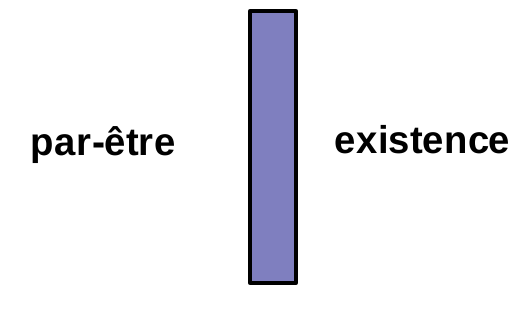
C'est ainsi qu'on peut dire que les mathématiques se déploient au-delà du langage dans la mesure où ce que nous appelons le langage est fait de l'union du signifiant et du signifié ; et Lacan le dit à l'occasion dans ces termes. C'est là le langage qui nous impose l'être, l'être éventuellement éternel ; le langage donne naissance à des êtres variables, fragiles, dont la dénotation - pour parler comme Russell -, dont la référence, la *Bedeutung* - pour employer le mot de Frege - leur échappe.

Et c'est précisément parce que l'être apparaît comme fuyant, incertain quand on parle, qu'on est conduit à imaginer un être en-deçà du langage. Autrement dit, on est conduit par ce halo d'être qui entoure l'usage du langage à penser que nous n'avons accès qu'aux apparences et que nous sommes séparés par le mur du langage de ce qui serait l'être.




C'est ce à quoi, tel que je l'entends et que je le lis, Lacan nous invite à renoncer. C'est un appareil - vraiment élémentaire tel que je l'ai réduit ici - très prégnant dans notre tradition philosophique, avec toutes les variations qu'on peut faire, d'assimiler, de dire qu'en fait l'apparence, c'est l'être véritable etc., la subversion nietzschéenne conduirait à ça.

La psychanalyse conduit à autre chose. Elle conduit non pas à poser un être en-deçà, mais, dans les termes de Lacan, poser un être à côté. Un être *para*, qui est précisément ce que nous donne le langage. Donc, ce qui se substitue à ce schéma - je respecte provisoirement le dessin du mur du langage -, c'est le *par-être*, un être qui est toujours à côté, et derrière le mur du langage, l'existence.




À quoi il faut ajouter cette différence que pour nous il n'y a pas de mur du langage, mais seulement si nous arrivons à concevoir que l'écriture atteint et constitue l'existence. Autrement dit, il y a une conjonction du par-être et de la parole qui est à son comble quand on s'exprime dans les termes *l'être parlant* et il y a une conjonction essentielle entre l'existence et l'écriture - l'écriture que j'ai dite première.

**Par-être ◇ Parole**

**Existence ◇ Ecriture**

C'est un appareil, celui-là, qui est nécessaire pour lire comme il convient la proposition qu'il n'y a pas de rapport sexuel, dont Lacan dit à l'occasion qu'il ne peut pas être écrit et qu'il est inexistant. Et il le dit dans la mesure où l'écriture est la mesure de l'existence.

Il y a des apparences qui suppléent au rapport sexuel, il y a des par-êtres qui ne tiennent leur être que du langage, et ils sont appareillés à des fictions qui sont instituées tantôt par le signifiant impératif, c'est-à-dire par la Loi, par ce qu'on appelle la religion - comme s'il s'agissait là d'un seul domaine alors qu'elles sont bien hétérogènes ; on crée des catégories comme le sacré pour réunir tout ça dans un grand sac mais dès qu'on regarde de plus près, ça se différencie ; n'entrons pas là-dedans -, des fictions instituées par le signifiant impératif et tantôt par la simple routine des significations, qui en matière de sexualité sont spécialement contradictoires.

La fiction qui par excellence supplée à ce qui ici n'existe pas, c'est l'amour. C'est l'amour dont je disais - ça ne me paraissait pas sot - que c'était une constante anthropologique. Quelqu'un

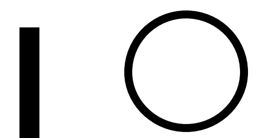
avançait que tout homme - au sens générique, l'exemplaire d'humanité - , tout homme sait qu'il est mortel et est amoureux. L'amour, crée, fait être un Un imaginaire, isole un seul être, celui qui quand il vous manque, tout est dépeuplé - c'est un vers de Lamartine, et c'est le seul vers de Lamartine que j'aime, parce que c'est un vers lacanien et qui vise très juste, comme j'aime bien d'ailleurs le titre d'un roman de Mauriac, *Le Désert de l'amour*, qui consonne avec Lamartine. L'amour a cette propriété d'isoler un Un, évidemment c'est un ersatz du Un vraiment intéressant, le signifiant Un, mais celui-là, vous n'en êtes pas amoureux. Vous, mais il y en a d'autres qui ont pu en être amoureux, comme Plotin par exemple. Lui était amoureux du signifiant Un comme vous l'êtes de tel Un ou telle Une imaginaire.

Le transfert analytique, à cet égard, est fait de la même étoffe que cet amour-là, l'amour vrai - pour ce que vaut la vérité. Il est fait de la même étoffe, c'est-à-dire d'une étoffe de par-être. L'amour ne vous donne pas accès à l'existence, il ne vous donne accès qu'à l'être et c'est pourquoi l'être éternel, on s'imagine qu'il exige votre amour - ça donne le soupçon que peut-être si vous l'aimiez un peu moins, il serait un peu moins éternel.

Le lieu de l'Autre, qu'on appelle le lieu de la vérité, c'est le lieu des par-êtres, et l'analyste au lieu de l'Autre, dans cette logique, il faut dire qu'il est de la même étoffe ni plus ni moins que Dieu. C'est d'ailleurs ce qui fondait Freud à considérer en s'appuyant sur la psychanalyse que la religion était une illusion.

Le Un imaginaire que dégage, que suppose et que crée l'amour fait de vous son corrélat. C'est ce qui justifie qu'on attribue à l'amour un statut narcissique.

L'Un d'amour est tout à fait distinct de l'Un d'existence. L'Un d'existence tient à un effet d'écrit et non pas à un effet de signification. C'est la valeur de l'indication que donne Lacan quand il formule que c'est dans le jeu même de l'écrit que nous avons à trouver le point d'orientation de notre pratique. Ça veut dire d'abord que dans l'écoute, ce qui compte, c'est la lecture, et ce qu'il vise, c'est l'écrit primaire, non pas l'écrit notant la parole. Cet écrit primaire que j'ai essayé la dernière fois d'inscrire par un Un majuscule de forme latine auquel j'ai conjoint ce rond supposé indiquer un manque, le manque de cette première marque dont je vous ai dit qu'il valait comme l'ensemble vide de la théorie.



Lacan, tout au long de son enseignement, a insisté sur un point classique : la différence de la théorie des classes et de la théorie des ensembles. Là-dessus, il faut être au clair.

Dans la théorie des classes, il n'y a que des êtres qui sont ceci ou cela. D'abord, il n'y a que des êtres. C'est dans la théorie des ensembles qu'on arrive à manier l'absence d'êtres. Dans la théorie des classes, il n'y a que des êtres, qui sont ceci ou cela, qui ont des prédicats, et dans une classe, ces êtres sont rassemblés en fonction de leur prédicat, selon le grand principe logique : *qui se ressemble s'assemble*.

En revanche, entre les éléments d'un ensemble, il n'y a pas de ressemblance. Ce qu'on met ensemble, c'est leur seul point commun, c'est ce qui se compte pour un, au moins dans la perspective qu'on appelle extensionnelle. On met ensemble - et Lacan le souligne - des choses qui n'ont entre elles strictement aucun rapport. Elles ne se ressemblent par aucune propriété, par aucune forme, par aucune donnée imaginaire, par aucune signification, tout ce que les éléments ont de commun, c'est d'être des uns et d'appartenir à tel ensemble marqué de telle lettre. Après, on opère avec ça.

Seulement, dans la théorie des ensembles, en plus on compte l'ensemble vide. Il n'apparaît pas quand on compte les éléments, mais il apparaît quand on compte ce qu'on appelle les parties de l'ensemble, les sous-ensembles. Il apparaît comme par miracle, et comme un Un-en-plus.

Le Un, comment est-il venu dans notre monde ? Il est venu dans le monde par le signifiant, par le fait qu'il y a du langage, et une fois introduit dans le monde, il le décompose.

Dire qu'il y a une substance signifiante, dire qu'il y a de l'Un - et cet Un on ne peut pas le déduire, il est premier, il arrive au monde avec le langage - oblige à en faire comme une substance. Substance veut dire ici : pas de genèse. Et c'est dans la mesure où on pose comme une donnée première *il y a de l'Un* qu'on est conduit à isoler la jouissance comme une autre substance.

On a glosé, moi le premier, sur la substance jouissante que Lacan amène dans son *Séminaire Encore*, mais cette substance jouissante est strictement corrélative de la notion, je dirais approximative, de la substance signifiante.

Substance jouissante, qui est d'un tout autre registre, puisqu'elle assignée au corps, mais à condition, dit Lacan, qu'elle se définisse seulement de ce qui se jouit. Ça veut dire que le corps dont il s'agit ici ne se définit pas par l'image, comme le corps du *Stade du miroir*, il ne se définit pas par la forme, et il ne se définit pas même par le Un, Un-corps. Il ne se définit pas même comme ce qui jouit, mais ce qui *se* jouit. Donnons-lui d'abord la valeur qu'implique ici sa connexion à la substance : un corps qui jouit de lui-même. Ce n'est pas le corps de ce qui serait le rapport sexuel. Le corps qui est là visé est un corps au niveau de l'existence.

Là, nous avons dégagé comme un dualisme de la substance : la substance signifiante et la substance jouissante. À l'opposé de ce qui est le monisme d'un Spinoza, avec sa substance unique : Dieu ou la nature. Chez Spinoza, on peut dire que la substance est purement signifiante, et elle se laisse - en tout cas, c'était l'idéal -, elle se laisse intégralement mathématiser, ce qui pour lui voulait dire géométriser, euclidianiser ; on peut procéder par théorème et démonstration parce qu'il n'est question que de signifiants. Dans l'itinéraire où il essaie de faire passer le sujet, celui-ci devrait rencontrer à son culmen l'amour, soigneusement étiqueté : amour intellectuel de Dieu. C'est un amour de Dieu qui est sensé se tenir au niveau du signifiant mais qui n'en serait pas moins source de béatitude, c'est-à-dire de jouissance infinie.

Comment retrouver ici, au terme d'un parcours démonstratif tout

entier au niveau du signifiant, comment retrouver la jouissance sans poser à côté de la substance signifiante une substance jouissante.

Chez Lacan, on voit se mouvoir deux substances extérieures l'une à l'autre : la signifiante et la jouissante, qui comme répercutent la différence freudienne de l'inconscient et du ça. Sauf que, quand il les pose, Lacan implique aussitôt une satisfaction au niveau de l'inconscient. Et après avoir lié apparemment la substance et le corps d'une façon indissoluble, il amène contradictoirement une satisfaction qui se supporte du langage : la jouissance du blablabla.

On peut dire qu'ici le langage est à saisir au niveau de ce qui s'imprime sur le corps, avec effet de jouissance : le Un s'imprime sur le corps. C'est dans cette mesure que le langage peut être dit un appareil de la jouissance.

C'est ce que Freud avait découvert sous les espèces de la castration. Il avait découvert qu'avec le langage s'introduisait une perte de jouissance qui se trouvait répercutée pour lui comme faute, comme culpabilité. Mais il y a là, si je puis dire, trop de s ens.

Lacan, dans le sillage de cette découverte, ne dit pas castration, ne dit plus castration - ou il le dit de temps en temps pour rappeler ses racines -, Lacan dit simplement : dérèglement, le Un introduit un trouble de jouissance. On s'est supposé que la jouissance du corps comme telle est homéostatique, c'est ce qu'on imagine précisément de la jouissance de l'animal, voire de celle de la plante, qu'elle est régulée. Et le langage introduit dans ce registre de la jouissance - Freud disait la castration, Lacan dit autre chose, qui englobe la castration - la répétition du Un qui commémore une irruption de jouissance inoubliable. Le sujet se trouve dès lors lié à un cycle de répétitions dont les instances ne s'additionnent pas et dont les expériences ne lui apprennent rien. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui l'addiction pour qualifier cette répétition de jouissance. On l'appelle addiction précisément parce que ça n'est pas une addition, parce que les expériences ne s'additionnent pas.

Cette répétition de jouissance se fait hors-sens, et on s'en plaint. C'est aussi par là que Lacan a pu généraliser l'instance de cette jouissance muette qu'il découvrait dans la sexualité féminine. Au fond, il l'a étendue dans un second temps au mâle aussi, pour dire que c'est elle qui donne le statut fondamental de la jouissance comme opaque au sens.

C'est pour ça qu'il a dû inventer de revenir à l'écriture du sinthome, qui se distingue du symptôme. Le symptôme freudien précisément fait sens, alors que le sinthome purement et simplement se répète. Le symptôme freudien contient une vérité qu'on peut rêver de révéler, le sinthome n'est pas corrélatif d'une révélation mais d'un constat. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il est susceptible de se dénuder, de quitter l'habillage que lui donnent des par-êtres. Et le fameux objet petit *a*, c'est-à-dire ce qui de la jouissance fait sens, le petit *a* est aussi un par-être.

La jouissance répétitive, la jouissance qu'on dit de l'addiction - et précisément, ce que Lacan appelle le sinthome est au niveau de l'addiction -, cette jouissance répétitive n'a de rapport qu'avec le signifiant Un, avec le S1. Ça veut

dire qu'elle n'a pas de rapport avec le S2, qui représente le savoir. Cette jouissance répétitive est hors-savoir, elle n'est qu'auto-jouissance du corps par le biais du S1 sans S2. Et ce qui fait fonction de S2 en la matière, ce qui fait fonction d'Autre de ce S1, c'est le corps lui-même.

Cette jouissance inconnue, c'est l'étude de la sexualité féminine qui a permis à Lacan de lever un coin du voile sur elle, c'est ce qu'il développe dans le *Séminaire Encore*. Mais de là par après, bien sûr il l'a trouvée aussi chez le mâle, où, dirais-je, elle est encore plus cachée, sous les rodomontades de la jouissance phallique.

Elle se manifeste en clair chez les hommes qui choisissent de ne pas passer par la jouissance phallique. C'est le résultat d'une ascèse, chez les hommes mystiques, par exemple. Elle se manifeste aussi dans un cas comme celui de Joyce, ou chez ceux qui installent à la place de l'Autre autre chose que le corps de la femme, ceux qui installent à cette place Dieu ou *lalangue*, comme le fait Joyce, et qui entreprennent d'en jouir. Et c'est au moins la marque que la jouissance comme telle n'a pas le moindre rapport avec le rapport sexuel.

Ça, il faut dire, ça nous amène au réel, qui est à ce niveau où l'existence se conjugue à l'écriture, hors-sens. Mais c'est ce que cherchait Freud lui-même quand il essayait de fonder ce qu'il découvrait dans l'analyse au niveau des neurones. C'est ce que poursuivent les neurosciences, la recherche d'un réel hors-sens ; mais avec la biologie, le sens, il s'en introduit toujours. Et ce réel, Lacan le trouve dépouillé de tout sens au niveau des mathématiques.

Je disais deux substances, le signifiant et la jouissance. En fait, le réel est la conjonction des deux. Parce que la conjonction du signifiant, du S1 et de la jouissance, c'est toujours une conjonction contingente, c'est ce qui se raconte en analyse, la contingence de la rencontre entre le signifiant et la jouissance, et les voies spéciales, toujours tordues, imprévisibles qui apparaissent après-coup nécessaires par lesquelles cette conjonction s'est opérée.

C'est à ce niveau que, bien sûr, on peut formuler *Le réel est sans loi*. Le réel qui est sans loi, c'est celui de la conjonction du signifiant et de la jouissance.

Et on le voit par le mode d'entrée de l'expérience inoubliable de jouissance qui sera commémorée par la répétition. Son mode d'entrée, c'est toujours l'effraction, dans tous les cas auxquels on a accès par l'analyse. L'effraction, c'est-à-dire pas la déduction, pas l'intention, pas non plus l'évolution mais la rupture, la disruption par rapport à un ordre préalable qui est fait ou de la routine du discours par lequel tiennent les significations ou de la routine qu'on imagine du corps animal. Et cette rupture se traduit dans tous les cas par un dérèglement. Ce dérèglement que Freud a capturé dans la signification de la castration et dans le théâtre de l'interdiction œdipienne. Ce théâtre, il faut dire, a pâli parce que l'ordre symbolique n'est plus ce qu'il était, aujourd'hui au XXI° siècle.

C'est donc dans le fil où nous conduit Lacan que nous avons à orienter notre pratique.

À la semaine prochaine.

*Fin de la leçon 8 du 23 Mars 2011*

# ANNÉE 2011

Jacques-Alain Miller

(*mercredi 30 mars 2011*)

## IX

Il s'agit ici du réel dans l'expérience analytique. Dans la vôtre aussi bien, comme analysants, comme praticiens. Et non pas seulement parce que du réel Lacan en a parlé, et que nous essayons ici depuis de longues années de le déchiffrer. Car si du réel il a parlé, c'est à notre usage, pour nous diriger, nous orienter, nous faire entrevoir en quoi l'expérience analytique, celle à laquelle nous nous prêtons comme analysants, celle que nous mettons en branle comme praticiens, en quoi cette expérience demande pour être pensée que soit introduite la référence au réel.

Je dis : pour être pensée. La question se pose de savoir pourquoi l'expérience analytique, il faudrait la penser. Après tout, on pourrait s'en passer. La meilleure preuve, c'est qu'on s'en passe très bien, au nom d'un *ça marche*. C'est l'éblouissement du débutant. On constate que même s'il ne s'y retrouve pas, dans un certain nombre de cas, ça marche quand même. Et on peut s'en satisfaire, on apprend souvent à s'en satisfaire ; on pourrait appeler ça du pragmatisme. On parle de pragmatisme chaque fois qu'on considère que ça se passe très bien d'être pensé.

Et pour asseoir cette position, cette paresse, on pourrait jeter la suspicion sur la volonté de penser. Il ne serait pas difficile de soutenir qu'elle conduit à des élucubrations incertaines, à ce que Kant appelait *Schwärmerei* – des rêveries, illusoires, inconsistantes.

On pourrait même en trouver la preuve dans les variations de la doctrine de Freud dont le développement est scandé par le passage d'une topique à une autre.

On la fonderait encore plus commodément en considérant les variations de Lacan. Ce qu'il appelait ses avancées, tout au long de trente années d'enseignement d'où se déprenaient régulièrement des écrits, tout au long de ce temps, il pouvait se vanter de ne jamais répéter, de ne jamais dire la même chose, mais justement, il serait aisé d'en faire une objection. S'il y a là une pensée qui ne s'arrête jamais, peut-être mérite-t-elle à ce titre d'être négligée.

Et ce qu'on pense pâlit auprès de ce qui se fait, ce qui se passe, ce qui a lieu. Et on pourrait même dire que dans la psychanalyse, ce qui a lieu se tient essentiellement au niveau du cas dans sa singularité, et que le concept, si c'est là la forme, l'instrument de la pensée, est impuissant à saisir cette singularité.

Donc, penser peut sembler très à distance de ce qui a lieu. Et puis au-delà, on pourrait prendre appui sur un dit de Lacan dont on ferait un slogan : « L'analyste ne pense pas. » Dans son acte, il s'efface, il efface sa pensée, il retient sa volonté de penser, et reste sa présence, il doit être là. Le minimum, c'est qu'il livre son *Dasein* ; encore qu'à la limite, on pourrait même soutenir qu'il peut se passer d'être là, c'est en tout cas la

pensée maligne que donnait cette anecdote qui a été colportée sur Lacan : il avait fait une fois payer une séance alors qu'il était absent. Mais ce n'est pas forcément infondé, puisque déjà celui qui a à penser, à savoir l'analysant, avait mis en train ses associations et qu'il n'ait pas eu la possibilité de voir l'analyste ou de lui toucher la main, c'est un détail qui peut passer pour sans importance. Enfin, on se gardera de faire la théorie de l'analyse sur le fondement fragile de cette anecdote qui a fait rumeur mais dont rien ne valide le fait, et il faudrait en plus connaître les circonstances, si ça a été un fait.

Toujours est-il que l'accent est mis sur la présence de l'analyste au détriment de ce qui serait la pensée. C'est que la pensée, vue dans la perspective de l'expérience analytique, a des accointances avec le fantasme. On peut donc jeter la pensée avec l'eau du fantasme. Qu'est-ce que ce serait, une présence sans pensée ?, une présence de l'analyste qui serait toute réceptivité et qui ouvrirait sur un laisser être ?

J'arrête là ces suppositions dont il faut croire qu'elles ne vous touchent pas puisque vous êtes ici. Ici où pour ma part je compense ma non-pensée comme analyste dans l'acte en me livrant à des exercices de pensée.

Et je me contente d'opposer à tout ce qu'on pourrait développer à l'encontre de la volonté de penser ce que Lacan formule au titre d'un *tirer au clair*. C'est une expression qui figure dans la réponse que jadis il m'avait donné quand je le questionnais, ou plutôt quand je le mettais à l'épreuve des trois questions kantiennes, elles-mêmes reprises de la tradition philosophique, et spécialement de celle-ci, où elles culminent : que dois-je espérer ? Et Lacan avait eu la malice de l'entendre comme assumée par moi en première personne – à cette date en effet la question pouvait se poser pour moi, que dois-je espérer de la psychanalyse ? – et Lacan de répondre : « La psychanalyse vous permettrait […] de tirer au clair l'inconscient dont vous êtes sujet. » Et il y a dans ce *tirer au clair* en effet quelque chose qui sans doute m'était adressé comme sujet puisque mon goût de la clarté, ma façon d'être clair n'échappe pas à mes auditeurs, mais au-delà indique l'orientation dans le penser l'expérience analytique.

C'est un fait que certains essaient de s'y retrouver, il ne s'agit pas de se retrouver soi-même mais d'organiser ce qui se présente. C'est bien ce qui animait Lacan quand il disait qu'il avait consacré, au moins longtemps, à faire des allées à la française de ce qui était le fouillis des concepts freudiens.

Et au-delà, il y a une dimension que l'expérience nue n'introduit pas. C'est celle que souligne Lacan dans les *Autres écrits* page 461 quand il écrit : « Il s'agit de structure, soit de ce qui ne s'apprend pas de la pratique […] » Il y a là soulignée une discontinuité, un saut qui est à faire pour penser l'expérience au niveau de la structure. Encore faut-il savoir laquelle.

La psychanalyse est en effet une pratique. Ça veut dire que ça n'est pas une théorie, elle implique une mise en acte, elle est une mise en acte. Et sans doute, là plus qu'ailleurs, l'acte dépasse la pensée qu'on peut en avoir. Ça se constate dans la moindre interprétation, quand elle porte, on en a le

témoignage par le praticien de ce qu'il s'éprouve alors comme peu ou prou dépassé, et imprévoyant des effets. Si ça se pense, ça se pense après-coup. Eh bien, il en va de même de penser la psychanalyse.

Penser l'expérience analytique, les phénomènes psychanalytiques, les événements psychanalytiques, ça suppose, ça exige un arrachement par rapport aux modes de pensée qui sont couramment en vigueur. Et je ne reculerai pas à dire que ça demande une ascèse proprement intellectuelle. Et c'est à ce titre que j'ai introduit la distinction de l'être et de l'existence comme préalable à la position du réel.

Cette position du réel, je suis arrivé à la coincer de deux coordonnées cueillies dans le dernier enseignement de Lacan : le signifiant, et singulièrement le signifiant Un – le Un détaché du deux, non pas le S1 attaché au S2 et prenant sens à partir de lui, donc le signifiant Un –, et puis, de ce terme où Lacan a utilisé les ressources de la langue française pour attraper quelque chose de ce que Freud désignait comme la libido, à savoir la jouissance. La connexion du Un et de la jouissance, nous en trouvons des précédents dans les traditions de pensée, nous les trouvons évidemment du côté de l'Orient, j'ai désigné Spinoza, le livre V de *L'Éthique*, et avant lui les néo platoniciens, ce sont des exemplaires d'un fil qui court à travers l'histoire ou les mutations de la pensée. Je suis toujours au bord de vous l'exposer plus précisément, c'est sur ces lectures que je m'appuie et que je ne vous restitue pas parce qu'elles seraient trop loin de ce qui vous intéresse immédiatement ; ce qui vous intéresse immédiatement, je le suppose, c'est que cette connexion du Un et de la jouissance est fondée dans l'expérience analytique, et précisément dans ce que Freud appelait *Fixierung*, la fixation.

Pour lui, le refoulement, ce qu'il s'agit de lever par l'interprétation analytique, a sa racine dans la fixation ; la *Verdrängung* trouve son fondement dans ce qu'il appelle *Fixierung*. Et il décrit la fixation comme un arrêt de la pulsion. Au lieu de connaître ce qu'il appelle un développement normal, une pulsion reste en arrière, subit une inhibition. Ce qu'il appelle fixation, c'est très clairement – l'expression figure comme telle dans son texte – une fixation de la pulsion, fixation à un certain point, *Stelle*, ou à une multiplicité de points du développement, et du développement de quoi ?, du développement de la libido, précisément. Il a en effet la notion d'un développement normal de ce qu'il appelle libido, qui doit culminer, maturer jusqu'à une maturité qualifiée de génitale. De fait, pour connaître ce qu'il appelle développement, la libido migre, se déplace, et par rapport à ces déplacements, il croit pouvoir isoler, marquer, indiquer cette référence, à savoir ce qu'il appelle un point de fixation. Je dis que c'est précisément ce que Freud a ici repéré que nous formulons comme la conjonction du Un et de la jouissance, une conjonction qui fait que la libido ne se laisse pas aller à l'avatar, à la métamorphose, au déplacement. Ce que veut dire point de fixation, c'est qu'il y a un Un de jouissance qui revient toujours à la même place, et c'est à ce titre que nous le qualifions de réel.

Il faut ajouter que chez Freud, la fixation n'est pas du tout au premier plan. Si on consulte, comme je l'ai fait l'index, des concepts dans la *Standard Edition*, la traduction anglaise complète de l'œuvre de Freud par James Strachey, on voit que la majeure partie des références se logent dans le volume XII de cette édition qui couvre les années 1911-1913. Je ne m'attache pas là aux détails qui mériteraient d'être étudiés à la loupe, je me contente de dire que c'est quelque chose qui a été à la fois repéré par Freud mais à quoi il n'a pas donné une extension conceptuelle conséquente.

Pour nous, *mutatis mutandis*, dans notre langage, ce dont il s'agit est au premier plan. Et pourquoi ? Parce que l'analyse dans la pratique contemporaine se prolonge au-delà du point freudien, au-delà du point où ça s'arrête pour Freud. Bien entendu, pour Freud, ça ne s'arrête pas ; et ça s'arrête quand même, et ça reprend, ça doit reprendre. D'où son titre *Analyse finie et infinie*, les deux à la fois. Il n'a pas dit L'Analyse infinie – auquel cas il aurait été précurseur de Maurice Blanchot, auteur de *L'Entretien infini* –, il a dit finie *et* infinie, ce qui veut dire que ça s'arrête en effet, ça finit, et quand c'est fini, ça reprend, ça doit reprendre un peu plus tard : on souffle pendant un moment. Ça évoque quelque chose – pour rester dans l'allusion littéraire – comme l'analyse toujours recommencée, pour parodier Valéry. Ça veut dire recommencée sur le même plan, et ça s'arrête toujours au même point.

À notre époque, et précisément parce que l'analyse n'est plus sous le régime *finie et infinie* mais qu'elle se prolonge, l'analysant se trouve d'une façon qui était inconcevable pour Freud, en tout cas inconçue par lui, l'analyse se prolonge jusqu'à ce que l'analysant soit aux prises avec la fixation. Lacan, vous le savez, son ambition explicitement formulée était celle de forcer la limite freudienne de l'analyse, d'aller au-delà de ce que Freud isolait comme les obstacles à la terminaison une fois pour toutes de l'analyse, ces obstacles tenant de façon différenciée pour chacun au rapport des sexes. Ce forçage lacanien des obstacles freudiens, c'est ce qui l'a animé dans son invention de la passe et c'est aussi ce qu'il a prolongé dans son écriture logique de la position sexuelle distincte du mâle et de la femelle.

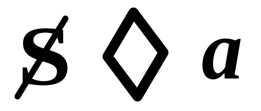
C'est une fois accompli ce double effort que Lacan a isolé sous une troisième forme ce qui se rencontre au-delà du point freudien.

Il a pensé d'abord obtenir ce forçage par la réduction du fantasme. C'est ce qu'il a mis en œuvre dans ce qu'il a appelé la passe. Il a fait du fantasme, au singulier, le champ de bataille où pouvait se décider l'issue de l'analyse. Il l'a fait en assignant quelle place au fantasme pour le sujet ? – en assignant au fantasme la place du réel, en disant : *le réel, c'est le fantasme*, ou au moins le fantasme est à la place du réel, pour le sujet. Ça supposait bien sûr qu'il ait réduit la multiplicité des fantasmes au fantasme singulier, au fantasme qui mérite l'article défini. Alors que Freud, même s'il pouvait faire de tel fantasme un paradigme, par exemple *Un enfant est battu*, il n'en faisait pas *le* fantasme. C'est Lacan qui a inventé le fantasme au singulier, qu'il a qualifié une fois – et nous l'avons repris mille fois – de fondamental, *le* fantasme fondamental. Mais tout ça pour

obtenir un *analogon* du réel sur lequel on peut penser que la parole a de l'effet.

Il l'a argumenté, bien sûr. Il l'a argumenté en termes logiques en disant que le «clavier logique » – c'est son expression, *Autres écrits* page 326 –, que le clavier désigne comme la place du réel, celle de l'axiome ; en tant qu'un axiome reste constant alors que les lois de déduction sont variables, et il a fait fonctionner le fantasme comme l'axiome des symptômes : ce qui se retrouve à la même place dans les différents symptômes dont un sujet pâtit. Étant entendu que le fantasme comme fondamental ne s'interprète pas mais qu'il sert d'instrument à l'interprétation, on interprète en fonction du fantasme à qui on fait donc jouer le rôle de réel.

Ce qui est ici important, c'est bien sûr l'opposition entre la constance de l'axiome et la variabilité de la déduction : les symptômes ne se défont pas toujours de la même façon et ne se rapportent pas à l'axiome de la même façon, mais l'axiome, lui, reste constant. Et en quelque sorte, en assimilant ce qu'il a construit comme le fantasme fondamental à un axiome, un axiome dans un système logique, il a traduit la fixité de l'Un de jouissance qu'avait repérée Freud sous le mode de la constance de l'axiome. Un axiome dont la formule générale est – il l'a reprise de son ancienne écriture – $ poinçon petit *a*.



Et il a montré que l'analyse permet d'obtenir une fracture de la formule, ce qu'il a appelé d'un côté la chute de l'objet petit *a* et de l'autre côté, le mot manque, mais il a parlé de la destitution du sujet qui avait été institué dans le cadre du fantasme, une destitution qui en définitive le libère de la constance qui là se rassemble sur l'objet petit *a*.

Et il a préparé ce coup-là en déplaçant de registre l'objet petit *a*. Cet objet petit *a*, il l'avait inventé, repéré dans le registre imaginaire, et pour les besoins de la cause, il l'a fait migrer dans le registre du réel. Il a surpris son auditoire en disant un jour : l'objet petit *a* est réel. Ce qui permettait de dire un peu plus tard : il y a du réel dans le fantasme. Le fantasme dont jusqu'alors on avait bien repéré les affinités imaginaires, qu'on pouvait très bien admettre aussi participant du symbolique, sur le modèle du scénario d'une scène, et Lacan s'en était très bien contenté, et d'ailleurs l'écriture même de ce dont il fera l'axiome le reflète : $, c'est dans le fantasme le sujet de la parole, c'est un terme symbolique et petit *a* un terme venu de l'imaginaire. Cette écriture était faite pour montrer la conjugaison de termes hétérogènes appartenant à deux registres distincts.

Et si à un moment Lacan s'efforce de souligner qu'en définitive l'objet petit *a* appartient au registre du réel, c'est pour pouvoir dire : il y a du réel dans le fantasme. Et au-delà, que le fantasme est réel, parce qu'il revient toujours à la même place pour le sujet, et qu'à cet égard, le sujet de la parole qui est mobile, véhiculé sous la chaîne signifiante de signifiant en signifiant se trouve par l'objet petit *a* arrêté, en quelque sorte gelé à cette place.

Ce qui est réel dans le fantasme, c'est petit *a*, parce qu'il fixe le sujet, et qu'il est constant. Et Lacan de cette constance pense obtenir l'équivalent de la fixation de réel qui était en jeu dans ce que Freud à un certain moment a isolé à propos de la pulsion.

Concédons à Lacan qu'il y a l'événement de passe, c'est-à-dire qu'en effet – je ne songe pas à le nier parce que je crois l'avoir constaté – que l'expérience analytique permet d'obtenir la fracture que Lacan a décrite. Mais quel est son effet ?

Son effet, Lacan l'a tracé d'une plume impeccable. L'effet de ce qu'il appelait la traversée du fantasme, c'est un effet sur le désir. Tout cet appareil est fait pour saisir la déflation du désir que la poursuite d'une analyse permet d'obtenir. Un désir gonflé, éventuellement chaotique d'apparence, qui se porte sur différents objets qui se multiplient ou qui se cachent, à un moment, on obtient quelque chose qui a été repéré, un certain ratatinement que traduit le mot anglais *shrink* dont on désigne argotiquement le psychanalyste comme un réducteur de tête, ici un réducteur de désir. Et corrélativement, le sujet qui s'instituait à partir du fantasme animant ce désir se trouve en effet destitué, et ça peut passer pour une solution du désir. Lacan dit tout ça ; au fond il n'y a rien à y reprendre. C'est la solution d'un *x*, de l'*x* du désir que le psychanalyste a pour fonction de présentifier à l'analysant sous la forme célèbre du *Che vuoi ?*, Que veux-tu ?, emprunté au *Diable amoureux* de Cazotte. Ce que Lacan appelle le désir du psychanalyste, c'est précisément l'énonciation de ce Que veux-tu ?, et ici notez bien – on en fera usage plus tard – que le nom du désir, c'est la volonté, qui vaut comme désir décidé, ce désir que Feud appelle à la dernière phrase de *L'Interprétation des rêves* le désir indestructible. Et ce désir indestructible, l'événement de passe exprime qu'il trouve une solution.

Une solution de désir n'est pas une solution de jouissance. C'est la solution de ce qui dans la jouissance fait sens. Et Lacan le sent si bien qu'après avoir dit que le fantasme tient la place du réel, il fait aussi du fantasme la fenêtre du sujet sur le réel. Autrement dit, il ne pense pas à une chute ou une réduction du réel mais seulement à une réduction de cet *analogon* du réel que serait le fantasme, et dans le fantasme l'objet petit *a* qualifié de réel.

La chute de l'objet petit *a*, c'est exactement une chute dans le hors-sens. Il n'y a plus l'objet petit *a* en tant que l'objet petit *a* fait sens. C'est pourquoi Lacan avait été conduit à formuler une fois dans ses tentatives que l'objet petit *a* est un effet de sens *réel*. Qualifier un effet de sens de réel, ça traduit, par une certaine discontinuité, par l'hétérogénéité de ces termes, ça traduit toute la difficulté de ramener le registre du réel au sens.

L'expérience contemporaine de l'analyse – je veux dire celle qui se fait aujourd'hui, en ce moment – ne connaît pas le *stop and go* prescrit par Freud dans *Analyse finie et infinie*. Bien sûr, il y a des tranches, mais dans la règle, l'expérience analytique se prolonge d'une façon qui était tout à fait inconnue, impraticable, impratiquée du temps de Freud. Et notre expérience met désormais l'analysant aux prises avec ce qui de sa jouissance ne fait

pas sens. Elle le met aux prises avec ce qui reste au-delà de la chute de l'objet petit *a*, elle le met aux prises avec l'Un de jouissance.

Ce que Freud avait découvert comme la répétition, Lacan avait commencé par en rendre compte dans l'ordre symbolique. Il y avait même vu l'occasion de fonder son concept de l'ordre symbolique, et ça lui avait ouvert la voie vers l'invention de ce qu'il a appelé la chaîne signifiante. Mais il faut dire, d'une chaîne signifiante dont il soulignait le caractère mathématique et formel, précisément sans autre contenu qu'un sujet qui se véhicule comme un zéro sous la suite des nombres.

Évidemment, ça change du tout au tout quand à la répétition on donne un contenu de jouissance. Si on donne à la répétition un contenu de jouissance, si c'est d'elle qu'il est question dans la répétition, alors le terme même de chaîne est inapproprié. Parce qu'il ne s'agit plus d'une succession qui se compte et s'additionne – je l'ai évoqué la dernière fois –, il s'agit d'une réitération. C'est ça qu'on peut appeler la pure répétition, la réitération du Un de jouissance, pour laquelle on a aujourd'hui dû inventer, promouvoir le terme d'addiction.

Le terme de chaîne, dis-je, est alors inapproprié et c'est au niveau de la chaîne qu'on parle de loi. Lacan avait mis en valeur précisément les lois de la chaîne signifiante, son fameux exemple des alpha, bêta, gamma, delta est fait pour manifester comment d'une simple succession de plus et de moins on obtenait des lois complexes qui semblaient être même des lois du hasard. Au niveau de la réitération, nous n'avons plus de lois. Et c'est à ce niveau-là que Lacan formule : Le réel est sans loi. Il est sans loi, à la différence de la chaîne signifiante, ce qui ne veut pas dire qu'il est sans cause. Loi et cause sont deux termes différents, c'est précisément dans l'achoppement de la loi que la cause s'inscrit. Ici, le réel a une cause qui est la conjonction de l'Un et de la jouissance.

C'est pourquoi on voit alors dans le discours de Lacan s'effacer le mot de dialectique. La dialectique, ça pouvait être la traduction de ce que Freud appelait le développement de la pulsion. La dialectique se tient au niveau de l'être, et il faut dire qu'alors, elle est éminemment flexible : dès qu'on dit que quelque chose est A, voilà le B qui s'avance pour qu'on obtienne que ce quelque chose n'est pas B, et voilà que le non-être suit l'être comme son ombre et qu'ils commencent un balai effréné, un véritable carnaval de l'être qui donnait le tournis aux Grecs eux-mêmes. C'est bien pourquoi chez les Grecs, qui avaient beaucoup donné dans cette dialectique de l'être, on a vu se produire un appel à un au-delà de l'être. Arrêtez le tournis ! C'est à quoi répond, c'est là qu'est enseignante cette extraordinaire poussée de l'hénologie pour sortir du vertige de l'ontologie. C'est comme ça qu'on peut s'expliquer que Plotin et à sa suite toute une école se soient engouffrés dans le discours sur l'un, impliquant une véritable ascèse, puisque Plotin n'en mangeait plus, n'en dormait plus ; c'est dans sa tête, paraît-il, qu'il tenait tout son traité avant de l'écrire. On ne peut s'expliquer cette passion que par l'authenticité d'un appel à un au-delà de l'être qui est ce que nous appelons le réel.

Au niveau de la dialectique – une dialectique pure et simple – quel est le dernier mot ? Au niveau de la dialectique, le dernier mot – celui que Lacan a proposé dans les débuts de son enseignement –, le dernier mot, c'est le rien. C'est le non-être ou le manque-à-être, c'est ce que traduit l'image sur laquelle Lacan clôt son écrit de *La Direction de la cure*, qui marque le moment où il rassemble son appareil à penser l'expérience analytique et à en orienter la pratique. Cette image, déjà évoquée, c'est celle du *Saint Jean* de Léonard de Vinci, le doigt levé pour indiquer ce que Lacan appelle « l'horizon déshabité de l'être » et il dit que toute interprétation analytique consiste à refaire ce geste qui pointe vers le rien dont il trouve la référence – et c'est là-dessus qu'il clôt cet écrit –, dont il trouve la référence chez Freud dans le titre de son dernier écrit inachevé sur l'*Ichspaltung*, *Le clivage du moi*, a-t-on traduit, et c'est sur le mot *Spaltung* que Lacan termine cet écrit. *Spaltung* est là la faille, le manque et, disons, le dernier mot de la dialectique si on s'en tient à elle, c'est la faille de l'être. Il faut dire que c'est au prix d'une lecture singulièrement limitée de l'écrit de Freud en question, qui est certainement un des écrits de Freud qui pointe le réel précisément comme cause de la *Spaltung* subjective. Mais laissons ça. Le dernier mot de l'expérience analytique pour le Lacan des cinq, six premiers *Séminaires*, c'est que l'expérience analytique a à se conclure sur une certaine assomption du manque, dans un horizon que l'être a déjà fui.

Au niveau de la passe, on s'est décalé d'un cran. Au niveau de la passe, le dernier mot, ça n'est pas seulement $ où se retrouve la *Spaltung*. L'indication, c'est plutôt le petit *a*, l'objet métonymique de la parole qui vaut comme marqueur de jouissance. Et Lacan ne dit plus alors que l'interprétation vise le manque-à-être du sujet, à cette date, il dit au contraire que l'interprétation vise l'objet petit *a*, c'est-à-dire cet index mobile de la jouissance dans la parole.

Troisièmement, non plus le rien, non plus le petit *a* mais la pure réitération de l'Un de jouissance que Lacan appelle sinthome, par différence avec le symptôme qui lui s'arrête au sens – et c'est par là que Freud avait fait novation, bien sûr, il avait fait novation par la sémantique des symptômes –, mais au-delà de la passe, on découvre un au-delà de la sémantique des symptômes, c'est-à-dire une pure réitération dans le réel de l'Un de jouissance.

C'est bien pourquoi on ne peut pas alors se contenter de parler de sujet, de dire que l'expérience analytique est au niveau du sujet de la parole. On est obligé de mettre le corps dans le coup, c'est pourquoi Lacan parle alors de parlêtre, c'est-à-dire d'un être qui ne tient son être que de la parole, c'est un être évidemment fragile, contestable et dont rien ne dit *a priori* qu'il ait un répondant de réel.

Et le corps dont il s'agit, remarquez bien que Lacan l'introduit non pas comme un corps qui jouit – le corps qui jouit, c'est pour le porno, là, nous sommes dans le freudo –, il s'agit du corps en tant qu'il *se* jouit. C'est la traduction lacanienne de ce que Freud appelle l'autoérotisme. Et le dit de Lacan *Il n'y a pas de rapport sexuel* ne fait que répercuter ce primat de l'autoérotisme. Le sinthome est défini comme un événement de corps qui évidemment donne lieu à

du sens, à partir de cet événement une sémantique des symptômes se développe, mais à la racine des symptômes freudiens qui parlent si bien et qui se déchiffrent dans l'analyse, qui font sens, à la racine de cette sémantique, il y a un pur événement de corps.

Rien de ce que j'évoque n'invalide ce que Lacan appelait la passe. Je note simplement une certaine vacillation dans la localisation du réel alors en jeu : la tentative de réduire le réel à l'axiome du fantasme et la place ménagée d'un réel qui s'en distingue. Rien n'invalide cette passe si on la considère comme une dénivellation qui se produit dans le cours d'une analyse, et à partir de laquelle l'expérience analytique ouvre sur un en-deçà du refoulement, c'est-à-dire précisément là où Freud situait la fixation, la fixation de libido, la fixation de la pulsion comme racine du refoulement.

J'appelle désormais la passe le moment où se dénude cette racine du refoulement. Et dans cet espace, tout reste à construire. C'est une simple constatation que rien n'opère plus comme avant, et en particulier, aux prises avec le sinthome, l'interprétation révèle une certaine vanité.

Tout est à construire, mais Lacan trace des voies. Quand il dit *Il n'y a pas de rapport sexuel*, cela est dit au niveau du réel, pas au niveau de l'être. Au niveau de l'être, il y a du rapport sexuel en veux-tu, en voilà. Ce dit est dit au niveau du réel et formule que l'inexistence du rapport sexuel, ce n'est pas un refoulement.

De la même façon, son dit préalable *Yad'lun* est corrélatif de *Il n'y a pas de rapport sexuel*. On pourrait même mettre en jeu ici le rapport de l'Un et de la dyade sur quoi, dit-on, se resserrait l'enseignement oral de Platon. Platon n'a pas tout écrit de ce qu'il enseignait, il y a donc depuis lors des rumeurs dans l'histoire de la philosophie, que Platon disait un peu autre chose à côté, à ses élèves, en tout cas qu'il resserrait son discours précisément sur le rapport de l'Un et de la dyade, et d'une certaine façon, on peut dire que Lacan s'inscrit dans la suite de ce qu'on dit de cet enseignement oral.

*Yad'lun* est un dit corrélatif de *Il n'y a pas de rapport sexuel*. Et c'est dit sur l'Un au niveau du réel. Notez bien que Lacan n'a pas formulé *L'Un est*. Parce qu'on sait où ça mène : si on emploie l'Un absolument, ça appelle aussitôt des négations et des mélanges et si on fait du verbe *être* une copule, alors il faut dire ce qu'il est. *Yad'lun* pose l'Un comme absolu, et dans cet effort qui s'essouffle d'un Plotin dont j'apporterai peut-être la prochaine fois un écrit qui m'a spécialement distrait cette semaine.

Notez bien que Lacan ne dit pas *Il y a le sujet*. Il n'y a pas de *Il y a du sujet*, et surtout un sujet qu'on a préalablement ou simultanément barré. Le sujet, le sujet de l'inconscient, c'est une hypothèse, et Lacan lui garde ce statut. C'est une hypothèse qu'on fait sur l'Un comme réel lorsqu'on invente de l'enchaîner à un autre. Cet Un qui est une hypothèse, disons que dans l'analyse, on lui donne valeur de réponse du réel, mais c'est seulement relatif à l'analyse. C'est ainsi que Lacan, de l'inconscient aussi, il ne recule pas à faire un être, ou un vouloir être, ou un manque-à-être relatif à l'analyse, et de même à propos du sujet supposé

savoir, il ne leur donne pas de statut au niveau du réel, ce sont des termes qui dépendent de l'appareil d'un discours.

En revanche, *Il n'y a pas de rapport sexuel* et *Yad'lun*, même découverts à partir de l'expérience analytique, et à partir surtout de la pensée de cette expérience, nous leur donnons une valeur au niveau du réel.

Il y a troisièmement encore une position corrélative qui est l'auto jouissance du corps. Cette auto jouissance du corps est à la fois articulée au *Yad'lun* et à *Il n'y a pas de rapport sexuel*. Ces trois formules ont à se lire ensemble.

Ça donne une direction à l'écoute analytique.

Il y a d'abord ce que l'on appelle l'entretien préliminaire, le temps de l'entretien préliminaire qui peut être plus ou moins prolongé et où traditionnellement l'analyste avait à jauger la capacité de celui qui se présente à faire une analyse et la probabilité qu'une analyse lui fasse du bien. La capacité à évaluer, c'était avant tout quelque chose comme, disons, son rapport au sens. J'avais déjà naguère constaté qu'aujourd'hui refuser à quelqu'un une analyse n'avait plus du tout le sens d'avant et n'était pas susceptible du même type d'évaluation parce que l'analyse, et les thérapies qui en dérivent, apparaissaient aujourd'hui comme du registre des Droits de l'Homme.

Mais on voit bien ce que cette constatation que je faisais habillait. En effet, après les entretiens préliminaires, il y a cette période merveilleuse qui a été isolée par les analystes – les Américains parlant de lune de miel de l'analyse –, et il y a la période ensuite jusqu'à la passe, qui marque une résolution du désir par sa déflation.

Mais il y a – et c'est ça où Lacan, s'est le premier avancé – un au-delà de la passe dans l'analyse. Cette zone encore mal connue, encore mal pensée, précisément – elle est connue, elle est expérimentée mais insuffisamment pensée –, Lacan a essayé de l'appareiller avec son nœud borroméen où, remarquez-le, les catégories en jeu sont le réel, le symbolique et l'imaginaire et pas du tout comme tels et en premier lieu l'inconscient et les concepts freudiens. Ici, on essaie de se tenir au niveau du réel et non au niveau des hypothèses que sont le sujet supposé savoir, c'est-à-dire l'inconscient dans le statut que Freud lui donnait, à savoir : l'inconscient se déduit. Autrement dit, pour que l'inconscient vaille, il faut la logique. Et nous ne situons pas l'inconscient au niveau du réel, ce qui fait que quand la racine du refoulement est dénudée, on peut dire que l'inconscient est de peu de ressources – l'inconscient et l'interprétation, qui est de même niveau.

Il y a donc ici à forger du nouveau, et c'est à quoi nous nous efforcerons dans la suite de l'année.

À la semaine prochaine.

*Fin de la leçon 9 du 30 mars 2011*

# ANNÉE 2011

Jacques-Alain Miller

(*mercredi 6 avril 2011*)

## X

Nous terminons aujourd'hui une période de ce cours, qui reprendra le premier mercredi du mois de mai.

Voici longtemps que je lis Lacan. C'est d'ailleurs cette lecture qui m'a conduit à pratiquer la psychanalyse, d'abord à faire une psychanalyse, et ensuite moi-même à la pratiquer. Bien sûr, il y a d'autres déterminations qui sont entrées en jeu, mais d'où je vois la chose maintenant, c'est tout de même la lecture de Lacan qui m'a donné mon impulsion.

Il y a un itinéraire de Lacan. C'est la même racine que le mot *itération*, dont j'ai fait usage. Mais cet itinéraire n'a pas été une simple itération de la part de Lacan : il n'a pas répété le même. Encore que sous un autre angle, on pourrait le dire. Il a toujours en définitive visé, dans un vocabulaire différent, dans divers cadres conceptuels, il a toujours visé le même : le point exquis de la psychanalyse.

Cet itinéraire de Lacan, celui de sa pensée – pour autant que nous en avons le témoignage, la trace dans ses propos et dans ses écrits –, il m'est arrivé de le scander de trois moments.

Le premier, $M_1$, se déplaçant dans le registre de l'imaginaire ; le second donnant la primauté au symbolique dans le ternaire, alors seulement conçu, de RSI, réel, symbolique et imaginaire, qu'il a introduit dans une conférence qui précède son écrit qu'il considérait comme inaugural *Fonction et champ de la parole et du langage* ; et troisièmement, le dernier moment est orienté par la catégorie du réel. J'ai perçu cette tripartition il y a déjà longtemps et à la reconsidérer, elle me paraît tout à fait valide.

Le premier moment, c'est celui que Lacan considère comme le temps de ses antécédents, sa préhistoire, celle de son enseignement. Il vous suffit d'aller au dernier des textes de cette période, tels qu'ils sont réunis dans le recueil des *Écrits*, à savoir celui qui est intitulé *Propos sur la causalité psychique*, pour vérifier qu'en effet son abord de la psychanalyse est tout entier du registre imaginaire. Dans ce recueil, il est le dernier texte de la période, en dépit de la chronologie : c'est un texte de 1946 et Lacan recueille avant des textes antérieurs et postérieurs ; il faut donc croire qu'il donne à ce texte une valeur singulière qui est précisément celle de mettre en valeur que tout alors pour lui se tient dans le registre imaginaire et en particulier la causalité qui est en jeu à la fois dans la psychanalyse et dans la constitution même de ce qu'il appelle encore le psychisme. Voyez la partie 3 de ce texte, qui commence page 178 et qui s'intitule *Les effets psychiques du mode imaginaire*. À le relire – alors que je l'ai déjà commenté, et pas qu'une fois –, je suis frappé par cette combinaison d'un appel à l'éthologie animale – la maturation de la

pigeonne, le comportement social du criquet pèlerin – avec un sartrisme d'époque, l'implication de ce que Jean-Paul Sartre à cette date appelait le choix originaire et dont il avait donné un exemple mémorable dans une petite monographie sur Baudelaire. Il n'y a vraiment que Lacan pour marier ainsi la référence animale à la postulation la plus échevelée à la liberté absolue de ce que tous les deux, Sartre et lui, appelaient à l'époque la réalité humaine.

Le second moment, c'est ce qu'on appelle l'enseignement de Lacan, et ce qu'on a retenu à ce titre. Alors que le troisième, c'est vraiment l'envers du lacanisme. J'ai appelé ça le dernier, le tout dernier enseignement de Lacan. Là, Lacan sort de Lacan. Il démontre qu'il n'est pas prisonnier de son propre enseignement, il accomplit une tâche qui aurait pu revenir à ses critiques les plus acerbes, on peut dire qu'il met à l'épreuve ses propres prémisses. Et ce que je peux, il me semble, aujourd'hui préciser, c'est quand ça commence, ce passage à l'envers.

Il me semble que ça commence avec sa profération : *Yad'lun*, avec la suprématie de l'Un du signifiant comme existant. Si donc aujourd'hui j'avais à résumer l'itinéraire de Lacan, je pourrais dire qu'il va de l'ontologie à l'hénologie, de l'être à l'Un, et que l'angle qu'on peut prendre sur la pratique analytique varie singulièrement selon qu'on l'ordonne à l'être ou à l'Un.

Pourtant, j'ai dit aussi que je considérais encore ma tripartition comme valide. J'ai donc à me demander comment on passe ainsi de trois scansions à deux. On peut y passer parce que $M_1$ et $M_2$ relèvent tous les deux de la perspective ontologique. Et c'est seulement avec le moment du réel que Lacan l'abandonne, ou la relativise, son ontologie.

Dès $M_1$ – j'ai relu dans cette perspective les textes afférents –, il est évident que Lacan fait référence à l'être, et il est déjà pleinement hégélien dans son moment imaginaire. Dès l'abord, Lacan a pensé la psychanalyse en termes dialectiques et précisément la fonction du désir, sous les espèces qu'avait dégagées son maître Kojève, le bien connu aujourd'hui *désir de faire reconnaître son désir*. C'est dans ce cadre qu'il lit Freud, on peut vraiment dire qu'il lit Freud avec Hegel, comme il parlera plus tard de lire Kant avec Sade, comme instrument. C'est-à-dire qu'il injecte dans l'élaboration de Freud un élément qui, il faut bien dire, n'y figure nullement : le désir comme désir de faire reconnaître son désir. Ce qui est déjà établir le désir comme désir de l'Autre, et ce qui est installer d'emblée le sujet – terme qu'il n'emploie pas à l'époque, il dit : l'homme –, l'installer dans la médiation, le vouer à la médiation, et par là le vouer à la dialectique.

Cette dialectique est celle de « l'être de l'homme », il emploie cette expression. Et la médiation par laquelle passe cette dialectique ouvre sur, ou émerge dans une synthèse qui est celle, hégélienne, de la particularité et de l'universel, de telle sorte que Lacan peut définir alors la fin de l'analyse comme l'universalisation par l'homme de sa particularité.

Cette universalisation comporte qu'il reconnaisse ce qui dans sa particularité est mensonge dont seul l'universel donne la vérité. Dans ce cadre conceptuel hégélien, la particularité a son nom freudien,

c'est le narcissisme. Donc, lisant Freud avec Hegel, Lacan est amené à concevoir la fin de l'analyse comme une traversée du narcissisme, en tant que ce rapport foncier à l'image de soi fait écran à l'universel, à l'universel où il n'y a plus moi tout seul avec mon image mais où il y a tous, ou chacun. Donc, la fin de l'analyse, c'est en somme : comment puis-je être compatible avec les autres ?, et par là avec l'ordre du monde ?, sans renoncer à ma particularité mais tout de même en la transformant, en la modelant.

Il y a un autre obstacle à surmonter dans la particularité du narcissisme, c'est qu'il est défini alors par Lacan comme mortifère, en référence au mythe de Narcisse, qui, captivé par son image, bascule dans l'eau et s'y noie. C'est ce que Lacan souligne d'un rapport foncier de l'image à la tendance suicide, et où il articule la pulsion de mort freudienne ; il articule la pulsion de mort freudienne à l'imaginaire : derrière le narcissisme, il y a la mort. Il y a donc quelque chose à traverser aussi de la mort pour franchir le narcissisme.

Dans ce cadre, la fonction de la répétition peut être par lui qualifiée – voyez page 187 – d'un adjectif qui du point où nous sommes et où Lacan nous a emmenés laisse rêveur, fait sourire, la répétition est qualifiée de libératoire. Déjà Lacan avait repéré le *Fort ! Da !* dans l'*Au-delà du principe du plaisir*, et il considérait que dans ce jeu l'enfant se libérait de tout lien avec la matérialité de l'objet qu'il perd par la séparation, par le sevrage, que la répétition signifiante était idéalisante. C'est ainsi qu'il analyse ce qu'il repère en effet comme le caractère itératif du jeu infantile, il a valeur de libération. C'est une liberté de maître : l'enfant est supposé maîtriser sa perte en la jouant, en la dématérialisant, en la convertissant en semblant.

Ensuite, nous avons $M_2$, le moment que Lacan a si fort accentué comme étant celui où *je commence*, pour de vrai, et qu'il a assigné a son *Rapport de Rome* sur langage et parole. En effet, c'est le premier écrit où Lacan affirme la primauté du symbolique, donc ni celle de l'imaginaire, il surclasse l'imaginaire par le symbolique, il attribue au symbolique la causalité en jeu et par là-même il met en question le sujet à proprement parler, il en crée le nom, c'est-à-dire qu'à côté du moi dont l'instance répond au narcissisme, il inscrit le sujet comme sujet de la parole, sujet du langage, sujet de l'inconscient auquel il donnera plus tard le symbole $\$$. Ceci en effet commence avec $M_2$. Et bien des fois, j'ai moi-même accentué ce moment et sa valeur de coupe.

Mais ce qui me frappe davantage aujourd'hui, c'est la continuité entre $M_1$ et $M_2$, en particulier la permanence du cadre hégélien dans lequel Lacan saisit à la fois l'œuvre de Freud et l'expérience de la psychanalyse.

D'abord, cette novation que constitue la primauté du symbolique n'empêche pas que le pouvoir est intégralement préservé de la dialectique, et d'une dialectique foncièrement transindividuelle qui débouche sur l'universel, de telle sorte que la fin de l'analyse continue d'être pensée comme universalisation ; en particulier dans ce *Rapport de Rome*, Lacan peut écrire qu'à la fin de l'analyse, « la satisfaction du sujet trouve à se

réaliser dans la satisfaction de chacun ». C'est vraiment énorme, c'est supposer une satisfaction absolue – à côté du savoir absolu –, une satisfaction absolue d'une merveilleuse harmonie de chacun avec chacun.

On voit bien que là, Lacan n'a pas encore focalisé sur la chacune, si je puis dire, qui fait une certaine objection, une certaine difficulté à l'universalisation de la satisfaction. Il limite ses ambitions, il n'emporte pas l'humanité dans son rêve d'harmonie, il emporte seulement « tous ceux que la satisfaction du sujet s'associe dans une œuvre humaine. » Je dois dire que, tout en étant plus limité, ça reste quand même très perplexifiant. On n'aperçoit pas exactement que ceux qui s'associent dans une œuvre humaine, que ce soit une école ou un parti, brillent par la compatibilité de leur satisfaction, on aperçoit plutôt qu'ils se mangent le nez. Et à l'horizon, il y a, page 321, l'idée de rejoindre la subjectivité de l'époque. C'est vrai qu'à l'époque où Lacan écrivait, il y avait encore une subjectivité de l'époque, l'époque formait encore, semblait-il, un monde un peu ordonné. Aujourd'hui, on ne pourrait plus écrire au singulier la subjectivité de l'époque, on constate au contraire que l'époque est subjectivée de façon singulièrement compétitive et conflictuelle, jusqu'à ce qu'on a appelé le conflit des civilisations. Lacan écrit à une époque qui, pour commencer à devenir post coloniale, est quand même fortement marquée par le rêve d'empire. D'ailleurs Lacan l'a écrit, le plus grand respect pour la formation des empires, qui rendent apparemment compatibles précisément des satisfactions hétérogènes, qui organisent des cultures, des langues, des religions différents, et il annonçait d'ailleurs que viendrait le temps où on les regretterait, ces empires. En tout cas, on constate que l'époque post impériale dans laquelle nos sommes inhibe la formation d'une subjectivité de l'époque.

Premièrement, disais-je, le pouvoir est préservé de la dialectique, et deuxièmement, sur le chemin de l'universalité, on continue de rencontrer la mort, en tant que le dépassement de la particularité narcissique passe par ce qu'on pourrait appeler mort du sujet. Après quoi on espère qu'elle soit relevée par l'*Aufhebung* hégélienne et qu'elle se surmonte dans l'universalité ; la particularité périt pour que surgisse l'accès à l'universalité.

Et Lacan – pour continuer à indexer sa pensée de noms de philosophes – est en même temps attiré par la version heideggérienne de la mort, celle que comporte le concept d'être-pour-la-mort. Et la mort heideggérienne, telle qu'elle est définie dans l'ouvrage *Sein und Zeit* auquel Lacan se réfère, cette mort ne se laisse relever dans aucune universalité, c'est une mort solitaire et définitive, c'est une mort de pure finitude, sans le rêve d'infinitude et d'absoluité qu'elle comporte chez Hegel. Et avec l'audace conceptuelle que nous lui connaissons, ça n'arrête pas Lacan de se référer d'un côté à un philosophe qui rêve de la synthèse de la particularité et de l'universalité, et de l'autre côté à un philosophe pour qui cette synthèse est précisément impossible ; et Lacan donc de rêver que sous l'égide de l'analyse se conjuguent – on se demande par que miracle – le sujet du savoir absolu, Hegel, avec

l'homme du souci, Heidegger. Vraiment le lacanisme, s'il n'était que ça, serait un syncrétisme.

Ce qu'on observe par la suite, c'est une bascule heideggérienne de Lacan. C'est-à-dire que le thème de l'universalisation recule alors que s'impose la vision d'une solitude essentielle du sujet, de telle sorte que la traversé du narcissisme, qui continue d'être la boussole de Lacan concernant la fin de l'analyse, se traduit par la subjectivation de sa mort par l'analysant. C'est-à-dire que la fin de l'analyse serait d'accéder à l'être-pour-la-mort, d'accéder à la conception, à la conscience, à l'assomption de son statut d'être comme être-pour-la-mort, qu'une fois dissipés les mirages imaginaires du narcissisme, le reste, c'est la figure de la mort, la figure irreprésentable de la mort, comme seul maître que puisse se reconnaître un analyste, dont l'opération ainsi se développerait sous le regard de sa propre mort. Toutes les harmoniques d'un certain pathétique sont alors mobilisées par Lacan, ce pathétique dont on peut dire que le dernier Lacan aura horreur, mais qui à la date où ces textes étaient écrits faisaient vibrer toutes les résonnances de la culture du moment.

Si on suit son itinéraire, on voit bien que ça va dans le sens d'une certaine dessiccation. Lorsque Lacan essaie d'articuler la fin de l'analyse au terme de son écrit *La Direction de la cure*, on observe dans son discours une mutation de la mort en néant. L'au-delà du narcissisme perd le pathétique de la mort pour la sécheresse du terme néant, ou du terme manque ; on passe de la mort au manque. C'est là que Lacan peut dire que l'interprétation pointe vers – comme je l'ai cité la dernière fois – « l'horizon déshabité de l'être ». Les harmoniques qui auparavant étaient celles de la portée mortifère du narcissisme se convertissent dans les harmoniques du silence, relatif à la parole, à savoir dans la position d'un impossible à dire. Le dernier mot sur le désir est impossible à dire, le désir est incompatible avec la parole.

Voilà autant de déformations comme topologiques du même point que j'appellerai déjà d'ex-sistence, en l'écrivant comme Lacan l'écrivait en faisant valoir le *ex* d'existence, un point qui subsiste *hors de* — qui d'ailleurs lui a été inspirée par Heidegger qui écrit *Eksistenz*. On voit revenir le même point d'ex-sistence où se joue la fin de l'analyse, baptisé de noms différents et chaque fois plus secs, plus formels. C'est dans la mesure où il y aurait un impossible à dire que l'interprétation se fait allusive, c'est-à-dire porte à côté de l'être, elle porte alors sur le par-être, pour reprendre une écriture que Lacan a apportée bien plus tard.

Dans tout cela, dans tout cet effort pour situer le point d'ex-sistence où se termine l'analyse, pas question encore de la jouissance. C'est bien parce qu'elle est dans cette perspective exclue que Lacan la fait revenir d'une façon sensationnelle avec son *Séminaire* VII, *L'Éthique de la psychanalyse*. On peut dire qu'après avoir élaboré *Les Formations de l'inconscient*, *Séminaire* V, et avoir déduit la direction de la cure qu'elle comporte, *Séminaire* VI sur *Le Désir et son interprétation*, c'est après ça que Lacan fait retour à la pulsion et s'oblige à repenser la pulsion freudienne. Dans la mesure où la pulsion, il ne l'a jamais inscrite au

registre des formations de l'inconscient.

Il l'a fait pour le symptôme, peu ou prou, enfin il a inscrit le symptôme dans les formations de l'inconscient, à cette date, mais il y a quelque chose dans la pulsion freudienne de trop puissant pour pouvoir être inscrite au registre de ces formations de l'inconscient, dont il faut bien dire que le trait le plus évident mis à part le symptôme, c'est le caractère fugitif : les rêves s'oublient, s'effacent, le lapsus fulgure, l'acte manqué trébuche, le mot d'esprit est une saillie, mais on voit bien qu'il sont d'une ontologie spécialement fragile, et c'est bien ce qui fait que le symptôme, si on peut l'inscrire dans les formations de l'inconscient parce qu'il se déchiffre comme se déchiffrent les formations de l'inconscient, parce qu'il se déchiffre entre guillemets «comme un rêve », évidemment il apparaît d'une ontologie plus stable, précisément parce qu'il comporte une répétition, et dès que des formations de l'inconscient se répètent, elles ont tendance à changer de registre : quand vous avez un rêve répétitif, vous supposez, ou vous avez devant les yeux, l'évidence d'un trauma ; un acte manqué, une fois ça va bien, si vous faites toujours le même acte manqué, ça devient un trouble du comportement, c'est-à-dire un symptôme.

Mais en tout cas, la pulsion, Lacan n'a jamais pensé en faire une formation de l'inconscient, même si dans son graphe du désir il lui a donné la même structure que les formations de l'inconscient, simplement, au niveau supérieur. Il a donné la même structure à la pulsion mais en disant qu'elle a un autre vocabulaire, et qu'elle a un autre point de capiton, celui qu'il a appelé S DE GRAND A BARRE,



qui est vraiment le point de capiton des pulsions et qui écrit ce qui ne peut pas se dire. Cette impuissance, cet impossible est marqué par la barre qui raye le A comme lieu du signifiant, mais hors de ce lieu, on peut quand même écrire que ça ne peut pas se dire. Ce qui ne peut pas se dire peut quand même s'écrire.

Donc Lacan a d'abord fait revenir la jouissance dans son *Séminaire* VII, mais dans le même mouvement – là, les *Séminaires* vont par deux, sa pensée fait une stase et repart dans le même mouvement –, dans le *Séminaire* suivant précisément, il investit ce qu'il a situé de la jouissance dans une élaboration sur le transfert. Dans le *Séminaire* VII, vous avez le monstrueux *das Ding*, en quelque sorte informe, dont n'est pas si clair ce qu'il y a lieu d'en faire si on veut opérer correctement, et dans le *Séminaire* suivant, *das Ding* devient l'objet petit *a*, et avec l'objet petit *a*, à cette date Lacan explique comment faire avec, comment *das Ding* est présent dans l'expérience analytique sous cette modalité-là, et que sous les espèces de petit *a*, la jouissance est maniable dans l'analyse. Elle est maniable comme objet caché et même comme savoir caché et que ça, ça a la même valeur.

C'est à partir de là que Lacan peut installer comme au sommet de la pyramide et aussi comme l'os du processus analytique le fantasme qui associe le sujet de la parole et la jouissance sous les espèces de l'objet petit *a*. La jouissance sous les espèces de l'objet petit *a*, c'est la jouissance comme significative et comme imaginaire, c'est pourquoi le

fantasme est alors une formation qui prend la forme d'un scénario lui-même articulé à moins phi, c'est-à-dire à la castration imaginaire. Le fantasme est défini alors comme une conjonction du symbolique et de l'imaginaire. Ce sont deux registres différents mais qui ont quelque chose en commun, les deux font sens. C'est comme mes trois scansions que je ramène à deux : symbolique, imaginaire et réel, ça fait trois, sauf que symbolique et imaginaire, les deux ça fait sens, et c'est ça qui aimante Lacan vers la position du fantasme.

Avec le fantasme, nous avons une nouvelle édition de ce que Lacan nous présentait avant comme le narcissisme, comme la cage du narcissisme à franchir pour que le sujet se libère. Ici, dans le fantasme, le sujet de la parole est comme prisonnier des mirages imaginaires de la jouissance. Et ce que Lacan a appelé la passe – je vais utiliser le même adjectif qui m'a sauté aux yeux quand j'ai relu le *Propos sur la causalité psychique* –, la passe est conçue comme la traversée « libératoire » du fantasme supposée rendre sa liberté au sujet de la parole, qui se trouvait captif de l'inertie de la jouissance imaginaire, comme gelé dans la même jouissance.

Ce que Lacan a appelé une fois le fantasme fondamental indique qu'il visait le rapport du sujet de la parole à la jouissance. De la même façon que je suis passé de trois moments que je distinguais de l'itinéraire de Lacan à deux, je pourrais passer à un : dire qu'il y a une seule chose qui l'a occupé du début jusqu'à la fin, c'est précisément ce rapport de la parole et de la jouissance, et qu'il l'a d'abord pensé à partir du narcissisme – à partir de l'imaginaire –, qu'il l'a pensé ensuite à partir du fantasme, et vient le moment du réel, le moment où ce qui l'arrête, c'est ce qu'il sait des limites de cette libération du sujet. C'est bien ce qui avait retenu Freud aussi de dire que l'analyse avait une fin naturelle, ce qui a obligé Freud à rallonger son titre : finie *et* infinie ; elle s'arrête mais il faut bien qu'elle reprenne.

Freud distingue trois facteurs qui déterminent ce qu'il appelle les chances de la thérapie analytique : le traumatisme – les influences qu'il peut avoir –, les pulsions et leur force constitutionnelle, et la modification du moi. Il s'arrête spécialement sur la force de la pulsion et sur ce qu'il lui attribue de puissance « irrésistible » – c'est son terme – dans la causation de la maladie. Ce que Freud ponctue là, c'est l'incidence de la jouissance, dans les termes dont nous faisons usage aujourd'hui.

Cette jouissance, Lacan s'est épuisé à la penser comme imaginaire dès le moment où il a commencé à écrire sur la psychanalyse. À travers $M_1$ et $M_2$, à travers toutes les scansions et les avancées, il s'est orienté foncièrement sur le narcissisme et il a défini par là la jouissance à partir du corps, mais du corps en tant que vu, du corps présent par sa forme, du corps du *Stade du miroir* ; chez Lacan, le corps était avant tout ce qui se voit, à la différence de l'organisme, et c'est là que se fait une bascule essentielle quand il est comme forcé de faire basculer la jouissance dans le registre du réel. Définie par le corps sans doute mais par un corps qui est tout entier situé par la *sui*-jouissance, par le fait qu'il *se* jouit, sans médiation,

précisément, sans la médiation de l'autre qui voit même si cet autre, c'est moi-même. Au fond, *Le Stade du miroir* tel que Lacan l'a écrit, c'est un phénomène dialectique où je me vois comme l'autre me voit.

Il en va tout autrement si on définit le corps à partir de sa jouissance de lui-même. Là, on bute sur un terme qui est immédiat et qui ne fait pas appel à l'autre. À partir du moment où la jouissance bascule dans le registre du réel, c'est-à-dire à partir du moment où on n'arrive plus à l'appareiller dans le registre imaginaire, où l'appareiller dans le registre imaginaire précisément laisse des restes symptomatiques, que constate Freud ? Alors, l'enjeu de l'expérience passe du fantasme au symptôme.

Si l'on se réfère à la force de la pulsion, comme dit Freud, alors disons que le fantasme est une formation imaginaire de la pulsion, tandis que le symptôme est une production réelle de la pulsion. Et l'incidence du réel rejette l'ontologie dans l'imaginaire, tout ce qui est de l'ordre de l'être, toute la dialectique de l'être qui débouchait en définitive sur un néant.

C'est bien ce que comporte que Lacan ait été amené à faire du sujet de l'inconscient et de l'inconscient en lui-même des supposés, à les inscrire dans le registre de la supposition, conformément à l'indication de Freud pour qui l'inconscient était une hypothèse, une hypothèse nécessaire, mais une hypothèse. Et par rapport à quoi s'inscrit en faux l'incidence d'un réel qui revient à la même place, qui itère à la même place – itère, le verbe, au sens de l'itératif et précisément pas de l'itinéraire.

Dans son *Séminaire* XXII, fin 1975, donc avant le *Séminaire Le Sinthome*, Lacan posait encore la question, et c'était à peu près là-dessus qu'il terminait : est-ce à dire que comme tout supposé l'inconscient soit imaginaire ?, c'est le sens même du mot sujet supposé comme imaginaire. On voit l'ébranlement que produit sur l'appareil conceptuel l'incidence du réel puisque clairement c'est à faire passer l'inconscient défini comme sujet supposé savoir au registre de l'imaginaire, au registre du mirage, comme le lieu de ce que Lacan appellera la vérité menteuse. On sait que l'inconscient peut mentir – on a dans Freud les exemples classiques de la chose –, est-ce à dire que l'inconscient est imaginaire ? On voit bien que dans son dernier enseignement, Lacan s'avance jusqu'à cette question de savoir si l'inconscient n'est pas un mirage, si l'inconscient ne relèverait pas après tout d'un délire à deux, produisant une grande satisfaction et d'ailleurs rejoignant la satisfaction de toute une communauté ; on réaliserait ainsi l'objectif de synthèse de la particularité et de l'universalité que Lacan visait au début.

En effet, pour être cru, ce qui se découvre à Lacan quand il s'avance dans son dernier enseignement, c'est que l'ontologie n'est qu'imaginaire, que la dialectique, le désir, c'est foncièrement imaginaire et ça débouche sur la figure de la mort dont on dit qu'elle n'est pas représentable, ce qui est encore la qualifier dans des termes qui relèvent de l'imaginaire. Et quand on dit que petit *a* n'est pas spécularisable, quand Lacan l'élabore à ce titre avec de la topologie, c'est encore le situer par rapport à l'imaginaire.

C'est alors que Lacan – et c'est ça qui l'anime dans son *Séminaire Le Sinthome* – tente de faire passer l'inconscient au niveau du réel, de le faire passer au niveau du réel avec le symptôme. D'une certaine façon, il s'agit pour lui d'appréhender le symptôme comme réel et de montrer ensuite que l'inconscient n'est pas l'imaginaire de ce réel mais qu'il est au même niveau que le symptôme. C'est la valeur de ce qu'il indique en passant dans le dernier écrit de ses *Autres écrits*, « l'inconscient, réel, à m'en croire. » Pourquoi est-ce qu'il dit « à m'en croire » ? Parce que précisément le symptôme a deux faces : une face où il relève de l'interprétation, et une face où il relève de quelque chose d'autre que j'appellerai pour l'instant, faute de mieux, la constatation.

Que le symptôme soit interprétable, c'est de l'ordre de la croyance. Et Lacan, on le sait, a fait un petit développement à l'époque sur *y croire* et *la croire*. Mais je m'arrête à *on y croit*. Quand est-ce qu'on dit : on y croit ? On le dit quand on croit que quelque chose existe, et il faut ça pour le symptôme analytique. À la différence du symptôme que précisément l'universel peut constater parce que ça trouble le bon ordre du monde, le symptôme analytique repose sur le témoignage du sujet, et à l'occasion c'est absolument insoupçonnable par quiconque hors ce témoignage. Donc pour que le symptôme analytique soit constitué, il faut d'abord que le sujet l'isole comme tel, lui-même, et s'il l'allègue pour s'analyser, pour en parler, espérant en en parlant le réduire, c'est qu'il croit que le symptôme est déchiffrable, il croit que le symptôme est de l'ordre du rêve, que le symptôme, ça parle, que ça peut parler. Ça, c'est un registre.

Par ailleurs, l'autre face du symptôme, c'est qu'on constate que ça se répète. Et qu'est-ce qui se répète ? C'est ce que j'appelais la dernière fois l'Un de jouissance. Ça n'est pas quelque chose qui se déchiffre, ça n'est pas quelque chose sur quoi la parole opère comme sur les formations de l'inconscient, pour la bonne raison que c'est comme une écriture sauvage de la jouissance – Lacan a employé cet adjectif, sauvage –, ça veut dire hors système, c'est une écriture de l'Un tout seul. Alors que le $S_2$ auquel il serait corrélé est seulement supposé. C'est dire que la racine du symptôme, c'est l'addiction.

Est-ce que Lacan était prêt à considérer que cette notion du réel n'était rien de plus que son symptôme à lui ? Comme il disait : *ça pourrait être ma réponse symptomatique à l'inconscient tel que Freud l'a découvert, lequel ne suppose pas du tout obligatoirement le réel dont je me sers*. Ici, il se demandait dans quelle mesure la notion du symptôme comme réel n'était pas une croyance à lui, et qu'il répondait à l'inconscient freudien, celui qui se déchiffre, par la position de ce réel.

Le dernier enseignement de Lacan est fait de cet effort de mettre l'inconscient au niveau du symptôme, donc de faire passer l'inconscient de l'être au réel, jusqu'à dire : « l'inconscient est réel, comme il ajoute : à m'en croire » – *Autres écrits*, page 571. «À m'en croire », c'est-à-dire à faire le même choix que j'ai fait, le choix de considérer que le symptôme fait ex-sistence de l'inconscient. Mais évidemment ici l'itération n'est pas

du tout libératrice, comme Lacan était parti à le croire, l'itération ici est au contraire asservissante et c'est cette itération que Lacan vise quand il assimile le symptôme à partir d'un dit d'analysant à des points de suspension, à un *et cætera*.

C'est alors qu'on voit en effet jusqu'où peut aller la symptomatisation dans la psychanalyse. À partir du moment où on réserve au symptôme la qualité de réel, on s'aperçoit de l'ampleur qu'on peut donner à la symptomatisation des catégories analytiques, que Lacan esquisse seulement, mais précisément à propos de la fonction du père, dont il a essayé de construire et de protéger le mystère, dans l'analyse, l'élément impensable, et en même temps le caractère organisateur.

Eh bien, dans cette symptomatisation générale des catégories analytiques, Lacan esquisse que l'essentiel de la fonction du père, c'est d'être un symptôme, et qu'il a précisément – c'est le sens de ce développement que Lacan a pu faire sur l'exception que doit représenter le père, il parle du père comme exception parce qu'il veut montrer que le père a le caractère d'ex-sistence, de subsistance *hors de* –, et donc il lui faut à ce moment-là caractériser le père non pas par l'universel mais au contraire par la particularité de son symptôme. Et c'est en ce sens que Lacan a pu dire : le père est un pervers. Ça veut dire : le père freudien même n'est pas le père de l'universel, il est au contraire au niveau de la particularité du symptôme ; il est essentiel qu'il ne soit pas Dieu, précisément. Freud avait montré la racine de l'illusion religieuse dans la fonction du père et Lacan au contraire marque le mirage divin qui est à proprement mortifère ou psychotisant quand il est supporté par le père. Il faut que le père soit pervers au sens où il doit être marqué par la particularité d'un symptôme.

Ce symptôme, on peut lui donner une catégorie, Lacan parle de la perversion paternelle. La perversion paternelle, c'est précisément que le désir du père soit lié à une femme entre toutes, c'est-à-dire à une femme comme unique. Et c'est dans la mesure où cet unique, cet Un-là le marque, qu'il s'avère ne pas être Dieu et aussi ne pas dire tout. Le père, c'est celui qui ne dit pas tout, et qui par là préserve la possibilité du désir et ne prétend pas recouvrir le réel, c'est-à-dire qu'il ne prétend pas être ontologique. Et cette limite est précisément la face opératoire de ce que Lacan attribuait au père comme l'humanisation du désir.

L'itération du symptôme, l'itération de l'Un de jouissance, il m'est arrivé durant la semaine – où j'ai eu à parler à Londres – de la comparer au processus qui génère ce qu'on appelle en mathématiques les objets fractals. Ce sont des objets qui sont exactement autosimilaires, c'est-à-dire où le tout est semblable à chacune des parties. Eh bien, c'est sur cette référence que je vais m'arrêter pour dessiner la configuration du symptôme dont la matrice est élémentaire et dont pourtant les formes sont les plus complexes de celles qui peuvent se rencontrer dans les mathématiques.

Je vous donne rendez-vous au premier mercredi de mai.

*Fin de la leçon 10 du 6 avril 2011*

# ANNÉE 2011

Jacques-Alain Miller

(*mercredi 4 mai 2011*)

## XI

L'être et l'existence, cela fait deux. Voilà ce que j'enseigne cette année à partir du dernier enseignement de Lacan. Cette bipartition, cette dénivellation est nécessaire à penser ce qui s'impose de notre pratique et qui est l'espace d'un au-delà de la passe : l'*outrepasse*, dont nous sommes, comme analystes, appelés à répondre aujourd'hui. Nous y sommes appelés à répondre parce que nombreux sont ceux qui, au-delà de l'épreuve de la passe, réussie ou non, poursuivent l'analyse.

Il y a – c'est une constatation – l'outrepasse, et de ce fait elle conditionne l'expérience analytique dès le moment où celle-ci s'instaure.

En effet, l'expérience analytique s'inaugure comme une recherche de la vérité. Cette recherche prend la forme d'une demande, une demande de l'analyste : « Dis-moi la vérité. » Cette demande, qu'elle soit explicitée ou non, déclenche, favorise, se nourrit de ce que le patient livre ce qui lui vient à l'esprit. Et donc la demande de vérité s'énonce implicitement ou non comme un « Dis-moi sans fioritures ce que tu penses, sans ménagement, de façon brute, en quelque sorte sauvage ; et ce que tu me diras ainsi sera ta vérité. » C'est une vérité du moment, de l'instant ; l'analyste sait par avance que cette vérité n'est pas définitive, qu'elle est éminemment variable, que tu diras autre chose plus tard, qui ne sera pas le même. Il y a donc du côté de l'analyste ce savoir, qu'en disant la vérité, tu mens ; et même que tu ne peux que mentir. C'est ce qu'on appelle le réel. On appelle réel ce dont on ne peut dire la vérité qu'en mentant. Le réel, c'est la raison de la vérité menteuse. Ne serait-ce que parce que variable. Qu'est-ce qu'on appelle le réel ? C'est ce qu'on ne peut dire qu'en mentant, ce qui est rétif au vrai, au dire que c'est vrai.

J'enseigne ici, mais je n'enseigne pas qu'ici. Je fais aussi une présentation de malade, comme on l'appelle. C'est une pratique qui s'inscrit dans la suite de Lacan, qui lui-même prenait le relai d'une pratique qui était traditionnelle parmi les psychiatres de son temps. Ça consiste à interroger devant un public des patients qui sont hospitalisés et dont on est supposé démontrer la structure au cours d'un entretien pour le bénéfice d'apprentis. C'est une pratique qui a été critiquée parce qu'en effet elle s'inscrit dans le discours psychiatrique, et Lacan a récusé les objections qu'on avait formulées au titre d'une certaine rébellion contre les institutions ; et dans le champ freudien, après lui, cette pratique a été maintenue.

J'ai donc l'occasion régulièrement de m'entretenir avec ces sujets qui sont hospitalisés, qui sont sélectionnés, qui sont prêts à cet exercice, qui souvent le désirent et qui sont – le plus souvent sinon

toujours – épinglés comme psychotiques. Et je dois constater, après les nombreuses années où je fais cet exercice, que je suis dans la pratique irrité par ce diagnostic, parce qu'il se réfère au complexe d'Œdipe, c'est-à-dire à la fonction du père considérée dans son universalité ; et c'est bien la question.

L'universalité en tant que telle se soutient au niveau de l'être. C'est l'universalité d'une définition qui n'assure en aucune façon qu'une existence en réponde : l'existence est d'un autre registre que celui de l'universel.

Le père est-il à penser à partir de l'universel ?, comme celui qui dit non, comme la fonction qui érige la castration en loi générale et qui s'en excepte. C'est ce que Lacan a interrogé en conjoignant le complexe d'Œdipe à la construction freudienne de *Totem et tabou*, et il y est revenu à de nombreuses reprises. Le dernier enseignement de Lacan en tire la conséquence en arrachant le père à l'universel, le père dont la mention même, au singulier, érige en totem de l'universalité.

Lacan a fait beaucoup dans son enseignement préalable pour universaliser la fonction du père, et on en a même fait un trait distinctif du lacanisme, de cette érection universelle du père comme celui qui dit non, celui qui libère le sujet de sa sujétion à la relation à la mère et à la jouissance que cette relation comporte. C'est même par ce biais que couramment on enseigne Lacan comme celui qui de Freud a réussi à extraire l'universalité de la fonction paternelle.

Tout au contraire, le dernier enseignement de Lacan arrache le père à l'universel, et il l'établit non point dans son universalité mais dans sa singularité. Et il faut là même récuser au nom de cette singularité le singulier universalisant du père : ce qui fait un père, le vôtre, c'est ce qui singularise son désir à l'endroit d'une femme entre toutes les autres ; il n'est normatif que si son désir est singulier. C'est ce que Lacan a appelé – et le mot a couru sans qu'on en comprenne la logique –, c'est ce que Lacan a appelé sa *père-version* ; et ce qu'il dénommait tel, c'était la singularité de chaque père par rapport à l'universalité du père, signalant que pour un père, s'identifier à la fonction universelle du père ne pouvait avoir que des effets psychotiques.

Au niveau universel, celui du *pour tout x* – pour le dire dans les termes de la logique de la quantification –, on obtient certes une vérité universelle mais elle n'est pas opérante, en ceci qu'elle ne garantit aucune existence. Au niveau de l'universel, vous pouvez sans doute établir l'être du père ; mais l'existence d'un père fonctionnant comme tel, c'est autre chose, c'est au niveau de la singularité. Et c'est cette singularité qui mérite d'être qualifiée de perverse en ceci qu'elle dément, qu'elle récuse toute norme, tout standard, tout *pour tout x*. C'est là qu'il convient de se régler sur la différence entre l'être et l'existence.

L'être est au niveau de l'universel et ce niveau est comme tel indifférent à l'existence : une définition est valable même si aucun être ne vient s'inscrire sous cette définition. C'est ce que la logique qu'on appelle moderne a mis en relief par rapport à Aristote, et Lacan s'y est accroché parce qu'elle répondait à ce que l'expérience lui

indiquait. L'existence, elle, est au niveau de la singularité.

Je dois donc constater que quand je fais cette présentation de malade, je m'efforce de ne pas me régler sur le diagnostic de psychose. Non pas que je le récuse – je peux l'admettre, bien entendu, si j'entre dans les coordonnées qui sont prescrites par la clinique universalisante qui trace une démarcation infranchissable entre psychose et névrose –, mais je m'efforce de déjouer l'inscription du cas dans l'universalité. Je fais néant de l'universel pour qu'on se focalise sur la singularité voire sur l'invention originale dont fait preuve le sujet en question, qui à un moment donné en effet s'est trouvé confondu, perdu, suicidaire, éperdu jusqu'à, à l'occasion, demander l'hospitalisation, d'être accueilli par l'institution, mais qui jusqu'alors avait inventé quelque chose de singulier qui soutenait la fonction paternelle pour lui, et qui lui permettait d'ordonner son expérience, celle du monde. Et dans les faits, il n'y en a pas deux pareils. Pour l'apercevoir, il faut effacer le savoir que nous prenons de l'universel.

Ce que Lacan, au dernier terme, appelle le père, c'est ce qui fait exception et existence par rapport à l'universalité. Le père n'est pas l'universel, c'est ce qui se tient hors de l'universel comme le singulier. L'universel est au niveau de la fonction, mais elle ne s'incarne, elle n'opère que dans la forme de la singularité. Cela veut dire qu'il convient de ne pas noyer l'existence par notre croyance au tout – « cela vaut pour tous » – mais au tout, au point de vue du tout substituer celui de l'Un. C'est l'indication que nous donne la jaculation de Lacan : *Yad'lun*. Je la prends ici au niveau clinique comme une invitation à sacrifier le totalitarisme de l'universel à la singularité de l'Un. Considérer *le* père – avec cet article défini qui le porte à l'essence – au niveau de l'Un le replace au niveau du symptôme.

L'enseignement de Lacan, qui s'inaugure avec son écrit *Fonction et champ de la parole et du langage*, culmine dans le fantasme, et il prescrit à l'analyse une fin qui se traduit par la notion d'une traversée de ce fantasme. C'est au niveau du fantasme qu'est censée se dénouer la question de l'être pour le sujet, son *qui suis-je ?*, et même son *que suis-je ?* L'être se présente essentiellement sous les espèces d'une question qui appelle des réponses qui sont éminemment variables et qui convergent sur un certain rien, ou sur ce quelque chose qui s'appelle l'objet petit *a*, qui est une certaine modalité d'être ; encore un semblant.

Le dernier enseignement de Lacan a une autre boussole qui est celle du symptôme et qui s'inaugure avec cette jaculation *Yad'lun*. Le symptôme n'est pas une question, le symptôme, c'est la réponse de l'existence de l'Un qu'est le sujet. Je dis que ceci, du côté de l'analyste, conditionne sa façon de faire dans l'analyse depuis le début. Ce n'est pas la même chose de s'orienter sur le fantasme, sur la question de l'être que de s'orienter sur le symptôme comme réponse de l'existence. Ça ne veut pas dire qu'on peut faire le court-circuit.

Au niveau du fantasme, il y a à résoudre la question des significations de l'être qui sont supportées par le désir. Et les significations sont susceptibles d'une résolution qui dans tous les

cas – là, je verse dans l'universel, je le partialiserai en disant : dans tous les cas où il y a fantasme, où il y a question de l'être, où le sujet se pense seul à y répondre –, cette résolution tend au néant, à ce que Lacan appelle dans ses termes le désêtre. La question de l'être, dans tous les cas où elle se pose, débouche sur le désêtre, c'est une résolution ontologique. Elle a été perçue, très largement, au-delà du cercle lacanien ; on a perçu cette activité de réduction, de concentration au point qu'on l'a qualifiée de *shrinkage*, qu'on a vu dans l'analyste comme un réducteur de tête, une façon d'exprimer cette résolution ontologique. Et quand on a affaire à un névrosé à qui on ouvre la possibilité de dire tout ce qui lui passe par la tête, d'une façon générale, il suffit d'attendre pour arriver au désêtre.

Mais au niveau du symptôme, précisément il n'y a pas de résolution par le désêtre. Le désêtre ne touche pas à l'existence. La voie que nous indique Lacan dans les derniers moments, les dernières années de son enseignement précisément se centrent sur le symptôme, c'est-à-dire sur l'existence et non pas sur l'être. Le symptôme n'est pas une formation de parole, si je puis dire, il est corrélatif d'une inscription en ceci qu'il est permanent ; et ça le distingue en effet du rêve, du mot d'esprit, du lapsus, de l'acte manqué. Et par là, il oblige à aller au-delà de la fonction de la parole dans le champ du langage ; c'est le symptôme qui oblige à introduire dans le champ du langage l'instance de l'écriture, en raison de sa permanence. Et c'est bien ce qui a conduit Lacan à ne pas se satisfaire de dire de l'inconscient que c'était le discours de l'Autre mais à en faire aussi un savoir ; c'est bien ce qui l'a détourné de concevoir l'inconscient seulement en termes de vérité qui est vérité du moment, qui est vérité qui se renie, voire qui se refoule ; et on peut longuement parler de l'inconscient en termes de vérité.

Mais le symptôme fait objection à ce qu'on puisse dire que tout de l'inconscient est au niveau de la vérité. Freud l'a essayé, et il a rencontré comme des objections la permanence du symptôme une fois interprété, et il a dû inventer la réaction thérapeutique négative pour rendre compte de la résistance du symptôme à s'évaporer une fois que sa vérité est éclaircie.

Le dernier enseignement de Lacan au contraire prend son départ de cette résistance-là et nous invite à repenser la psychanalyse à partir de là ; et d'abord l'inconscient, à en faire non pas seulement le discours de l'Autre mais un savoir.

En quel sens, savoir ? On peut l'entendre – et c'est ainsi d'ailleurs que Lacan l'introduit – comme ce savoir qui donne sens, qui complète un signifiant $S_1$ par un $S_2$, un signifiant de savoir qui donne sens au premier.

Mais il y a une autre définition du savoir qui ne passe pas par cette donation de sens, cette donation de sens qui s'avère impuissante à résorber ce que Freud lui-même appelait les restes symptomatiques. C'est ce qui oblige à définir aussi le savoir comme la seule itération de $S_1$, d'une identité de soi à soi qui se maintient et qui constitue le fondement même de l'existence. C'est ici que Lacan nous a invités à penser l'inconscient non pas à partir de ce qui donne sens, non pas à partir de la vérité, mais comme ce qui consiste en un signifiant qui peut s'inscrire d'une lettre. Il a varié là-

dessus, il n'a pas posé ça d'emblée, il a cherché comment s'en arranger, il y a passé des années avant de choisir contre ce qui était son enseignement le plus reconnu que l'inconscient était à penser à partir de l'itération brute et non pas à partir de la donation de sens. S'il a pu dire dans son dernier écrit recueilli dans le recueil que j'ai intitulé des *Autres écrits* que l'inconscient est réel, c'est parce qu'il a choisi de placer l'inconscient au niveau du symptôme, et du symptôme qui reste après interprétation, du symptôme qui reste après vérité.

Freud, au début de sa pratique, n'avait jamais été confronté à ça, c'est lorsque les analyse ont commencé à s'allonger dans la durée qu'il en a eu la notion, cela l'a forcé à remanier sa topique, à en inventer une seconde pour essayer de rendre compte de cette existence outre interprétation – le symptôme comme itération.

Lacan a cueilli dans la bouche d'un de ses patients une formule qu'il a adoptée qui faisait du symptôme l'équivalent de points de suspension, un *et cætera*. C'est une façon d'exprimer à partir de signes de ponctuation, de l'écriture, que la parole, celle que l'analyste demande et celle qu'on lui donne dans l'expérience dépend d'une écriture, s'articule à la permanence d'un symptôme qui itère. Une itération, c'est une action qui répète un processus, et une fois évanouis les mirages qui se dissipent dans le désêtre, au-delà du désêtre il reste l'itération. Et l'itération du symptôme implique – au moins est référable à – un *semel* factif – *semel* veut dire en latin : une fois –, un *semel* factif, un événement singulier, unique qui a valeur de traumatisme. Et le dernier enseignement de Lacan nous incite précisément à cerner au-delà du fantasme ce *semel* factif qui est appelé en clinique le traumatisme, la rencontre avec la jouissance. C'est ça qui fait d'ailleurs la différence entre la jouissance au sens de Lacan et la libido freudienne, c'est que la jouissance est à rapporter dans tous les cas à une rencontre, à un *semel* factif. Il se maintient intouché comme en arrière de toute dialectique, ce *semel* factif de la jouissance.

Le symptôme, ce qui en reste une fois qu'il est interprété, une fois que le fantasme est traversé, une fois que le désêtre est conquis, le symptôme n'est pas dialectique, il représente, il répercute le *une seule fois* ; et lorsqu'il est cerné, lorsque dans l'expérience, et dans la parole bien entendu, il est saisi dans sa forme la plus pure, alors il apparaît qu'il est, comme on dit en mathématique, autosimilaire – n'écrivez pas ça m.i.l.l.e.r –, il est autosimilaire, c'est-à-dire qu'on s'aperçoit que la totalité est semblable à l'une des parties, c'est en quoi il est fractal. Au-delà de la passe, quand on s'occupe de ce qui reste, c'est ça qu'on rencontre, le symptôme comme autosimilaire qui permet d'apercevoir en quoi tout ce qu'on a parcouru répercutait cette même structure.

Ça a des conséquences pour l'écoute, comme on dit, de l'analyste. Il y a une écoute au niveau de la dialectique, elle épouse et elle suit les variations de l'ontologie du discours du patient, de ce qui prend sens pour lui ; et puis ce sens blanchit, s'étiole, s'évanouit et d'une façon générale, cette ontologie se dirige vers le désêtre, avec les effets qui

s'ensuivent et qui sont à la fois de dépression, pour n'avoir désiré que du vent, mais qui sont aussi d'enthousiasme, pour s'être libéré de ce qui pesait sur sa vie libidinale. Certes, l'analyste peut alors précipiter cette interprétation par l'analysant, par des interventions qui la favorisent et qui sont toujours des interprétations de désêtre.

Mais il y a une seconde écoute qui est l'écoute de l'itération et qui se dirige vers l'existence. Et entre ces deux écoutes, l'analyste circule, parce qu'il y a là deux dimensions qui ne sont raccordées que par un hiatus.

Il y a une dimension où le sujet, comme dit Lacan dans son avant-dernier écrit *Joyce le symptôme*, il y a une dimension où le sujet *vit de l'être* – et il équivoque avec *vide l'être*, du verbe vider. Il vit de l'être et en même temps, il le vide, il est promis au vidage, et nous l'accompagnons dans ce vidage.

Mais il y a une autre dimension, celle où – comment dire ? – il a un corps, et il faut en passer par la différence de l'être et de l'existence pour donner sa valeur à la différence de l'être et de l'avoir. L'avoir un corps est du côté de l'existence. C'est un avoir qui ne se marque qu'à partir du vide du sujet. C'est pourquoi, quand il a abandonné le terme de sujet, de sujet de la parole essentiellement, Lacan a forgé celui de parlêtre. Il a dégagé la racine de ce qu'il appelait le sujet, comme manque-à-être, il a marqué par le terme de parlêtre que ce sujet n'a d'être que ce qui tient à la parole, mais qui ne peut se poser comme tel – au moins est-ce ce qu'il a impliqué – qu'à partir du corps, de son *a un corps* .

Qu'est-ce qu'il fait de ce corps qu'il a ? Ce corps est essentiellement marqué par le symptôme, et c'est en cela que le symptôme peut être défini comme un événement de corps. Ça suppose que ce corps est marqué par le signifiant – par le signifiant, c'est-à-dire quoi ? –, par la parole en tant qu'elle s'est inscrite, et qu'elle peut donc être représentée par une lettre ; et c'est cette inscription qui mérite d'être qualifiée de l'inconscient freudien. Et tout ceci précisément procède, je vous le fais remarquer, de la jaculation *Yad'lun*. *Yad'lun* veut dire : il y a du symptôme ; au-delà du désêtre, il reste l'événement de corps. Et *Yad'lun*, c'est une formulation qui constitue le premier pas d'*Il n'y a pas de rapport sexuel*. *Il n'y a pas de rapport sexuel*, au fond, c'est la conséquence de la primauté de l'Un en tant qu'il marque le corps d'un événement de jouissance.

Cet Un, vous le savez, ce n'est pas l'Un de la fusion, celui qui ferait du deux l'Éros auquel Freud s'est référé, mais il a bien fallu qu'il fasse surgir, à côté de l'Éros, Thanatos pour contrarier la fusion ; et au fond l'émergence de Thanatos à côté de l'Éros, c'est ce dont Lacan rend compte en disant *Yad'lun*, c'est-à-dire pas de deux, pas de rapport sexuel.

C'est donc sur la solitude de l'Un tout seul que prend son départ le dernier enseignement de Lacan, l'Un tout seul qui parle seul. Dans l'analyse, il y a le deux, on lui restitue du deux mais parce que simplement on y ajoute l'interprétation, on ajoute à cet Un tout seul le temps qu'il faut, le S2 qui lui permet de faire sens, et précisément pour faire l'expérience de ce que ça ne résout pas ; on l'inscrit dans un savoir, on lui donne

du sens mais pour parvenir au *dé-savoir* et au *dé-sens*.

Il y a dans le symptôme un Un opaque, une jouissance qui en tant que telle n'est pas de l'ordre du sens, et pour l'isoler il faut passer par les détours que promettent la dialectique et la sémantique, et il arrive que l'analyse satisfasse par le sens qu'elle délivre, c'est une forme de duperie. Il s'agirait précisément que l'outrepasse et l'épreuve qu'elle sanctionnerait à la fois retrace les méandres de ce que Lacan appelait les vérités menteuses, de l'accession au désêtre, mais pour culminer dans l'assomption de ce qui fait le réel rebelle au vrai. On peut appeler ça le destin, en tout cas, ce serait une autre façon d'habiter l'épreuve que Lacan a laissée à ses élèves sous le nom de la passe, ce serait de l'habiter, cette passe, comme l'outrepasse, au-delà du fantasme, l'assomption du non sens de cet Un qui dans le symptôme itère sans rimes ni raison.

À la semaine prochaine.

# *L'ÊTRE ET L'UN*

Jacques-Alain Miller

(*mercredi 11 mai 2011*)

## XII

Je ne veux pas, aujourd'hui, faire un pas en avant mais plutôt regarder en arrière pour situer le point où j'en suis, le point où j'en suis dans ce que je pense, sans doute et ce que je pense aujourd'hui c'est ceci : que j'ai été formé par l'enseignement de Lacan à concevoir le sujet comme un manque à être c'est-à-dire comme non substantiel et cette pensée, cette conception, a des incidences et même une incidence radicale dans la pratique de l'analyse. Ce que je pense, c'est que dans le dernier enseignement de Lacan c'est-à-dire dans ses indications qui deviennent, au cours du temps, de plus en plus parcellaires, énigmatiques, qui demandent d'y mettre beaucoup du sien, le manque à être, la visée du sujet comme manque à être, s'évanouit, disparaît et, à la place de cette catégorie ontologique, à proprement parler, puisqu'il y est question d'être, vient celle du trou. Qui n'est pas sans rapports avec le manque à être et qui pourtant est d'un autre registre que l'ontologique.

Et donc c'est ça que je me retrouve obligé à penser : le rapport, la filiation et pourtant la différence entre le manque à être et le trou par quoi Lacan voulait, dans son dernier enseignement, définir le symbolique lui-même, le définir comme trou. Et le fait qu'il ait eu recours au nœud pour représenter ce que j'appellerai, pour m'amuser, l'état de sa pensée n'a fait que d'autant plus insistant cette catégorie du trou puisque chacun des ronds de ficelle dont il s'emparait peut être dit être filé autour d'un trou.

Voilà ce que j'entrevois, au point où j'en suis. Que le renoncement à l'ontologie l'a conduit du manque à être au trou et que cela reste à penser et le point où j'en suis, c'est aussi le point où j'en suis dans ce que je pratique dans mon exercice de la psychanalyse et là, je vois bien que j'y ai évolué. Au fond, ma première pratique s'est réglée sur le désir, entendu comme ce qu'il s'agit d'interpréter et, sans méconnaître, instruit que j'étais par Lacan qu'interpréter le désir, c'est aussi bien le faire être. L'interprétation, en cela, est créationniste. Et si ma pratique a évolué, ce n'est pas d'avoir abandonné l'interprétation du désir, mais c'est de ne pas s'y régler, de se régler sur un terme que l'on ne peut pas se prévaloir de faire être un terme qui fond qui destitue l'analyste de ce pouvoir créationniste que l'interprétation du désir lui confère et qui est une certaine puissance, puissance de la parole, de la sienne, qu'il faut sans doute apprendre à acquérir.

C'est ce qui s'enseigne dans les contrôles. Ce qui s'enseigne essentiellement, après tout, ce n'est pas essentiellement l'art du diagnostic, même si ça fait le souci du débutant qui veut savoir à quel type de sujet il a affaire. Mais ce qui s'enseigne essentiellement, ce qu'on essaye de lui passer, c'est la méthode pour que sa parole acquière de la puissance, qu'elle puisse être créationniste.

Cette méthode, si on la résume, est élémentaire, c'est qu'il faut apprendre à se taire. C'est qu'il faut que la parole soit rare pour qu'elle puisse porter, pour qu'elle puisse retenir l'attention du patient et même si cette attention qu'il portera fera qu'il sera à côté de ce qui à surgit pour lui comme formation de l'inconscient. Comme le dit Lacan dans son dernier texte publié que vous avez dans les *Autres Écrits* page cinq cent soixante et onze : il suffit qu'on y fasse attention pour qu'on sorte de l'inconscient et c'est pourtant ce qu'il

s'agit d'obtenir par l'interpré tation.

Mais il a, disais-je, un terme que vous ne pouvez pas vous prévaloir de faire être, ce terme, c'est celui de la jouissance. Là, vous devez vous désister de toute intention créationniste et vous faire plus humble. Interpréter les termes qui, ici, défaillent. Il faudrait y substituer quelque chose comme cerner, constater. Je n'en suis pas satisfait, de ce vocabulaire, je voudrais parvenir à trouver le vocabulaire qui dirait mieux ce dont il s'agit pour l'analyste au regard de ce terme qui outrepasse l'ontologie. J'ai mon ontologie, dit Lacan et il ajoute pourquoi pas, comme tout le monde en a une, naïve ou élaborée. Je cite ici le Séminaire des *Quatre concepts fondamentaux* page soixante neuf. L'enseignement de Lacan, celui qui s'enseigne se tient au niveau de l'ontologie. C'est lorsqu'il s'en est désisté, dans son dernier enseignement, qu'en quelque sorte on a perdu les pédales et c'est pourquoi je veux demeurer sur ce point avant d'essayer d'avancer. Son ontologie, Lacan l'a inscrite dans la tenta tive de Freud de donner corps à la réalité psychique sans la substantifier et chacun de ces termes mérite d'être interrogé. Ne pas substantifier la réalité psychique, c'est précisément ne pas la psychologiser et aucun des schémas que Freud a pu proposer pour articuler la réalité psychique pour, y compris le schéma en œuf qui décore sa seconde topique, le moi le ça le surmoi ne doit prêter à une différenciation d'appareil et l'idée qu'ici, il ne s'agit pas de substance, c'est-à-dire d'appareil différencié dans l'organisme pour l'incarner, conduit à récuser les tentatives d'assoir la théorie freudienne par une investigation du fonctionnement du cerveau. Il ne manque pas aujourd'hui de chercheurs pour essayer de valider les intuitions de Freud en cherchant à repérer les instances qu'il a pu distinguer grâce à l'imagerie auquel leur donne accès la technologie qui s'est développée dans les décennies récentes. Ça, c'est une tentative de donner corps à la réalité psychique en la substantifiant. Au contraire, Lacan, dans son premier enseignement, a essayé d'élaborer ce qu'on pourrait appeler un être sans substance. Qu'est-ce que je veux dire par cette expression ? C'est un être qui ne postule aucune existence. Il n'est pas sûr que le terme d'existence soit plus clair que le terme de substance. Alors précisons. Au fond, c'est le concept d'un être sans réel, où disons un être, celui du sujet, qui ne s'inscrit qu'en se différenciant du réel et en se posant au niveau du sens.

Au fond, c'est à ce niveau là que se tient l'ontologie de Lacan. C'est une ontologie sémantique. Lacan est allé chercher dans Freud de quoi soutenir le terme de l'être. Il a du compulser l'œuvre de Freud, qui n'est pas prodigue en de telles références, et il l'a trouvée dans la *Tramdeutung* au chapitre sept quand Freud traite dans la partie marquée E du processus primaire et du processus secondaire et aussi du refoulement et alors vient sous la plume de Freud l'expression *Kern unseres Wesen* le noyau de notre être. Lacan s'en est emparé, il s'est emparé de cet hapax, parce que ça n'a jamais, à ma connaissance, et dit qu'une fois par Freud. Il s'en est emparé pour dire que l'action de l'analyste va cœur de l'être et qu'à ce titre, lui-même y est impliqué.

Pour saisir ce dont il s'agit, reportons nous à ce passage de Freud que vous trouverez page six cent trente et un de la dernière traduction parue de la *Tramdeutung* par Jean-Pierre Lefèvre aux Éditions du Seuil, traduction que, pou avoir commencé à la compulser, je trouve éminemment recommandable.

Où s'inscrit exactement cette expression le noyau de notre être. Elle s'inscrit – j'abrège parce qu'il faudrait parler de l'ensemble du chapitre, de l'ensemble de cette partie E mais…- elle s'inscrit dans la différence, dans l'écart que distingue Freud entre les deux processus psychiques, primaire et secondaire. Et au fond, peu importe comment il les définit. Il définit le processus primaire comme celui qui a pour but d'évacuer l'excitation etc. Il

reconnaît, au fond, le caractère fictif de sa construction : un appareil psychique, dit-il, qui ne posséderait que le processus primaire, cela n'existe pas, c'est une fiction théorique. Mais le caractère de fiction n'empêche pas de penser que les processus secondaires – il passe au pluriel – se développent par après ; donc il y a l'idée d'une orientation temporelle. Il y a d'abord et il y a ensuite et entre les deux, il y a une lacune, un écart.

Les processus secondaires se développent par après et ils inhibent, ils corrigent, ils dominent les processus primaires. Ne gardons que ça. L'idée qu'il y a du primaire et que vient comme par dessus s'implanter un appareil qui opère sur cette donnée première et qui explique qu'il y ait quelque chose comme l'inconscient, que l'inconscient ne soit pas à livre ouvert.

Et c'est alors qu'il introduit l'expression « le noyau de notre être » et il le situe au niveau primaire, c'est-à-dire avant que n'intervienne un appareil, une configuration, susceptible de retenir ces processus, de les dévier, de les orienter. Le noyau de notre être, pour lui, est au niveau primaire, en tant que ce niveau primaire serait constitué – traduit Lefèvre – de mouvements désirants inconscients dont Freud précise, par la suite : ils sont issus de l'infantile. Voilà ce qui, si nous inventons une ontologie, voilà comment nous pourrions la situer : le noyau de notre être est de l'ordre du désir, et d'un désir qui reste impossible à saisir et à réfréner, en dépit du secondaire qui s'implante.

De telle sorte que, pour Freud, la réalité psychique est obligée de se plier au désir inconscient. Il dit : il y a là comme une maîtrise et c'est ce qui sera, chez Lacan, répercuté incessamment, y compris dans ses schémas des quatre discours. Il tiendra à inscrire que le signifiant maître est impuissant à dominer le savoir inconscient. Maîtrise impossible, il est seulement permis au processus secondaire de diriger, de faire dévier les processus primaires vers ce qu'il appelle des goûts plus élevés et c'est ce que, plus tard, il appellera la sublimation. Je ne retiens que ça, que pour Freud, le noyau de notre être est au niveau du désir inconscient et que ce désir ne peut jamais être maîtrisé ni annulé, il peut seulement être dirigé et c'est ce que Lacan se proposait de faire quand il énonçait sa pensée de sa pratique sous le titre de *La direction de la cure.* Le premier enseignement de Lacan, je veux dire celui qui commence avec *Fonction et champ de la parole et du langage*, celui qui a marqué les esprits, qui a marqué l'opinion, au fond culmine sur un enseignement qui porte sur le désir comme constituant l'être du sujet. Et comme j'essaye précisément d'ébranler cette ontologie lacanienne, comme Lacan lui-même l'a fait, à été conduit à l'outrepasser, j'irai à extraire de ces considérations une définition ontologique selon laquelle l'être, c'est le désir.

C'est bien pourquoi, quand il ponctue l'expression de Freud le noyau de notre être, Lacan peut dire - comme en incise - : *qu'on ne s'inquiète pas à la pensée que je m'offre ici encore à des adversaires toujours heureux de me renvoyer à ma métaphysique*. Au fond, ces adversaires, Lacan les brave. Il les brave en paradant avec sa métaphysique et je retrouve la même expression qui montre qu'il assume sa métaphysique dans le discours par lequel il présentait son *Rapport de Rome* sur *Fonction et champ de la parole et du langage.*

Il évoquait alors l'analyste débutant que sa psychanalyse personnelle dit-il – il employait cette expression - ne lui rend pas plus facile qu'à quiconque de faire la métaphysique de sa propre action. Il faut entendre là l'énoncé de son ambition : faire la métaphysique de l'action analytique, c'est-à-dire d'assigner l'être sur lequel porte cette action et je dirai même que le terme d'action ici implique celui de cause : comment, à partir de ce que je fais comme analyste, puis-je être cause d'une mutation, d'une transformation, d'un effet efficace qui touche le noyau de l'être ? Et il prévenait d'emblée que

s'abstenir de faire la métaphysique de l'action analytique, ce serait scabreux, parce que ça veut dire la faire sans le savoir. Ça ressemble à l'argument selon lequel il faut philosopher, parce que s'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher pour montrer qu'il ne faut pas philosopher. C'est l'argument selon lequel on n'en sort pas, quand on situe cette dimension. Eh bien c'est ainsi que Lacan concevait au départ même de son enseignement ce qu'il appelait une métaphysique et qu'on ne peut pas ne pas faire la métaphysique de la psychanalyse.

Comment l'entendre ? Quel est l'être sur lequel on prétend agir par l'analyse ? Et c'est dans la veine de cette interrogation qu'on rencontre la fonction de la parole. La psychanalyse comporte qu'on agit par la parole, mais l'intensité avec laquelle Lacan a promu la fonction et le champ du langage, elle tient à ce que pour lui, cette assignation linguistique était inscrite dans le cadre de la métaphysique de la psychanalyse.

On a voulu la réduire à une exploitation de la linguistique alors que la question qui l'animait dans ce qui est venu comme une réponse, la fonction de la parole et le champ du langage, c'était la question métaphysique que j'ai dite, à savoir qu'el est l'être sur lequel cette opération prétend agir et c'est alors qu'il applique un axiome selon lequel il ne peut pas y avoir d'action d'un terme sur un autre s'ils ne sont pas homogènes ; il doit y avoir homogénéité entre l'action de l'analyste et l'être auquel elle s'applique, si l'analyse est efficace et qu'elle le soit, c'est le présupposé empirique de son discours. La psychanalyse l'est, efficace. Dès lors il faut qu'il y ait homogénéité, ce qui veut dire qu'il faut que cette action et l'être auquel elle s'applique soient du même ordre, soient du même ordre de réalité , soient du même ordre ontologique.

Alors quelle est cette action ? Lacan la centre et même la réduit à l'interprétation c'est-à-dire à la donation d'un autre sens à ce qui est dit.

Et là, si on isole l'interprétation comme le noyau de l'action analytique, alors on doit dire qu'elle opère dans l'ordre du sens et la métaphysique analytique doit comporter que l'être, c'est du sens.

Autrement dit que la psychanalyse implique une ontologie sémantique et ce que Lacan appelle le sujet, c'est précisément ce corrélat de l'interprétation, un sujet qui n'a d'être que par l'interprétation, que par le sens et un être variable en fonction du sens. Il n'y a rien là qui soit de l'ordre de la substance, rien là qui ait sa permanence.

Alors cet être du sens, comment le penser, sinon comme distinct de l'ordre du réel ? Et au fond, c'est ça le… on peut parler en terme d'intuition, en terme d'axiome, c'est ça la position première qui oriente Lacan, comme il le formule, - vous trouverez ça dans les *Autres Écrits* page cent trente six - qu'il y a une distance entre le réel et le sens qui lui est donné. Cette distance, c'est la distance entre deux ordres, l'ordre du réel et l'ordre du sens. Et Lacan commentera incessamment cette distance qui montre le hiatus qu'il y a entre le réel et le sens qui lui est donné, qu'il y a là, pour utiliser un terme de Saussure, comme un arbitraire. À l'occasion, il voudra même lui reconnaître une liberté du sujet. En tout cas le réel ne décide pas du sens. Il y a entre le réel et le sens une lacune, un hiatus qui nous permet de reconnaître ce que nous appelons deux ordres ou deux dimensions qui ne communiquent pas.

De la même façon qu'à partir de Descartes, on pouvait distinguer l'âme et le corps et poser en plus leur union mais ici, dans le premier enseignement de Lacan, il y a le réel et le sens et il n'y a pas d'union entre le réel et le sens et le pivot de l'action analytique, c'est la donation de sens. Ça suppose une écoute du patient qui se fait dans ces termes, qui est cadrée par l'attention portée au sens donné par le sujet à la donne qui lui a été distribuée de naissance ainsi qu'aux événements qui ont scandé son développement, quelles sont les modalités sémantiques selon

lesquelles il vous communique ce qu'il vit et l'attention aussi portée aux variations de la donation du sens.

Deuxièmement, du côté de l'interprétation, du coté de ce que vous avez à faire, c'est aussi donner du sens. En cela, c'est homogène à la donation de sens qui est incessamment effectuée par le patient ; mais c'est une donation de sens qui a pour but d'accomplir une venue à l'être, c'est-à-dire de faire être ce qui n'était pas mais dont vous pouvez inférer que ça voulait être, que ça pouvait être et que ça cherchait à être et que le sujet entre guillemets ne se l'avouait pas. Donc vous êtes, comme analyste, en rapport avec ce moindre être qui n'est pas accompli et dont vous seriez l'accoucheur, celui qui permet à l'être de devenir. Et c'est un faire être qui passe par l'action de la parole.

Évidemment Lacan retrouvait là tout ce qui avait pu être élaboré comme les pouvoirs poétiques de la parole pour les contraster avec sa valeur réaliste et la mise en valeur, au contraire, de la création. Et Lacan, d'emblée, évoquait cet être comme pris dans l'engrenage du fil des lois du bla bla bla. C'est comme ça qu'il l'appelle et puis après, en effet, il a essayé d'épeler les lois du bla bla bla en particulier en donnant un schématisme de la métaphore et de la métonymie, donc tout un appareil toute une mécanique des lois qu'il a présenté avec la construction des + et des - ; il l'a articulé comme l'arborescence d'un graphe, le graphe du désir, il l'a répercuté de diverses façons auxquelles on peut s'attacher pour la valeur propre de chacune. Mais le fil conducteur, c'est la doctrine de l'inconscient qui est là sous jacente, que l'inconscient appartient à l'ordre du sens, en tant que phénomène de sens, en tant que phénomène sémantique et dans son discours initial, Lacan emploie ce terme de phénomène à propos de l'inconscient, phénomène et j'ajoute sémantique.

Encore une fois, moi-même j'ai passé beaucoup de temps à articuler, désarticuler, remonter les constructions de Lacan concernant ses engrenages linguistiques et chacun mérite de retenir pour ce qu'il est mais là, je vis à un niveau plus élémentaire, une visée primaire, un abord comme immédiat de ce dont il s'agit dans la pratique et qui soutient les constructions de Lacan tout du long et qui lui font faire équivaloir inconscient et sujet c'est-à-dire que l'inconscient, comme le sujet ou en tant que le sujet a à être

Évidemment, c'est une intuition très restreinte mais qui est de nature à soutenir l'expérience analytique dans sa succession dans la suite matérielle des séances il s'agit là de faire être à partir de ce qu'il faut bien supposer être un manque d'être et le désir freudien, qualifiant le noyau de notre être prend ainsi le sens d'un désir d'être, d'un désir ontologique.

Et qu'est-ce qui peut conférer l'être au désir d'être ? Première réponse que Lacan a donnée : c'est la reconnaissance. Le désir comme désir d'être est un désir de reconnaissance en tant que seule la reconnaissance peut lui conférer de l'être. La reconnaissance, ça veut dire qu'il soit entériné par l'autre de la parole, qu'il soit entériné par celui à qui il s'adresse, par celui qui l'interprète et donc la reconnaissance apparaît - c'est un terme évidement dont Lacan a hérité de Hegel - mais là je reconstitue une logique primaire qui soutient le premier enseignement de Lacan, la reconnaissance, c'est la satisfaction du désir on peut dire en ce sens, quand la reconnaissance est accomplie, c'est alors que l'analyse peut trouver sa fin et elle trouve sa fin dans une satisfaction, dans la satisfaction que procure la reconnaissance et Lacan, bien plus tard, y compris dans son dernier écrit publié que je citais tout à l'heure dira aussi que la fin de l'analyse, c'est une affaire de satisfaction, mais une satisfaction certainement très à distance de celle que je pointe ici.

Alors déjà, dans le premier enseignement de Lacan, il y a une rupture, il y a un franchissement, il y a un au-delà de la reconnaissance et ça se fait en un point très précis qu'on peut noter dans son écrit de la *Direction*

*de la cure* où il évoque la reconnaissance et aussi pourquoi il s'en déleste et il s'en déleste au moment où il distingue désir et demande et où il s'aperçoit que la reconnaissance, c'est ce que le désir demande mais que précisément le désir porte au-delà de la demande et qu'aucune satisfaction de la demande, y compris de la demande de reconnaissance n'est susceptible de satisfaire le désir.

Et c'est alors que se produit un déplacement qui va de la reconnaissance du désir à sa cause et la promotion par Lacan du terme de cause vient à la place du terme de reconnaissance et c'est un déplacement à proprement parler ontologique. C'est le moment où Lacan ne se satisfait pas de définir le noyau de notre être par le désir inconscient, au rebours de ce qu'il avait pêché dans un des premiers écrits de Freud de la *Tramdeutung.*

Ce déplacement ontologique advient lorsqu'il paraît que le désir n'est qu'un effet, que le désir n'est pas une raison dernière, que ce n'est pas l'*ultima ratio* de l'être mais que c'est un effet de signifiant pris dans les rails de la connexion du signifiant au signifiant c'est-à-dire pris dans les rails de la métonymie et, à cet égard, l'écrit de l'*Instance de la lettre* et la définition du désir qui y est proposée s'inscrit en faux par rapport à la dialectique de la reconnaissance.

Cette construction inscrit le désir au niveau de la signification avec sa valeur de renvoi et Lacan l'a transcrit dans cette formule : entre signifiant et signifié, il n'y a pas émergence, il n'y a pas apparition, il y a un signifié retenu qu'il écrit par un signe moins entre parenthèse

**S (-) s**

et dans cet effet métonymique, qui se distingue de l'effet métaphorique qui lui s'inscrit de la même façon mais avec un plus qui indique l'émergence, dans cet effet métonymique, il retrouve le

**S (+) s**

manque à être par lequel il définissait le désir mais ici, c'est un désir dont il dira qu'il est incompatible avec la parole pour dire qu'il court sous tout ce qui est dit et c'est pour dire que c'est un désir incompatible avec la reconnaissance, qu'aucune reconnaissance ne peut éteindre. C'est un désir qui ne peut pas s'interrompre en s'avouant. C'est comme un fantôme de la parole.

Eh bien en passant de la reconnaissance à la cause, Lacan déplace aussi le point d'application de la pratique analytique du désir à la jouissance.

Le premier enseignement repose sur le manque à être et sur le désir d'être et prescrit un certain régime de l'interprétation, disons, l'interprétation de reconnaissance. C'est l'interprétation qui reconnait le désir sous entendu et qui l'exhibe. Et il faut dire que chaque fois qu'on s'emploie à interpréter un rêve, en effet, on pratique l'interprétation de reconnaissance.

Mais il y a un autre régime de l'interprétation qui porte non sur le désir mais sur la cause du désir et ça, c'est une interprétation qui traite le désir comme une défense, qui traite le manque à être comme une défense contre ce qui existe et ce qui existe, au contraire du désir qui est manque à être, ce qui existe, c'est ce que Freud a abordé par les pulsions et à quoi Lacan a donné le nom de jouissance.

Alors sans doute Freud a dénié l'existence aux pulsions en disant qu'elles n'étaient que multiples, que c'était nos mythes et on comprend : ce n'est pas du réel. Mais c'est précisément ce que Lacan dément en interprétant Freud. Que dire que les pulsions sont mythiques n'est pas les renvoyer à l'irréel mais qu'elles sont un mythe du réel, qu'il y a du réel sous le mythe et que le réel qu'il y a sous le mythe pulsionnel, c'est la jouissance.

Cette cassure, Lacan lui a donné

une formule que j'avais jadis soulignée : le désir vient de l'Autre, la jouissance est du côté de la Chose (avec un grand C). Ça veut dire : le désir tient au langage et à ce qui, dans le champ du langage, là où il est communication, fait appel à l'Autre.

La Chose dont il est question, ça n'est pas la vérité freudienne, celle qui dit : moi la vérité je parle, la Chose, c'est le réel à quoi on donne sens et ce à quoi, au-delà de son premier enseignement, Lacan en est venu, c'est que le premier réel qui se distingue de la donation de sens et sur lequel s'exerce la donation de sens, c'est la jouissance.

Ce côté de la Chose, où s'inscrit la jouissance, c'est le symptôme, c'est-à-dire ce qui reste quand l'analyse finit au sens de Freud et c'est aussi ce qui reste après la passe de Lacan, c'est-à-dire après le dénouement du sens.

La métaphysique de l'action de l'analyste, c'est-à-dire ce que j'appelais son ontologie sémantique, vise comme noyau de l'être le désir, c'est-à-dire un sens et c'est ce noyau qui est atteint par la passe, qui est essentiellement désigné par l'apparition d'un manque à être que Lacan appelle la castration parce qu'il interprète le terme freudien de castration dans le cadre de son ontologie. Et même quand il indiquait, en proposant la passe, que ce noyau était susceptible d'une autre notation, petit a, qui est une notation positive, il faut remarquer qu'elle ne prenait, pour lui, sa fonction qu'à partir du manque à être, comme un obturateur du manque à être.

Donc la passe est encore dominée par l'affaire du manque à être. Elle est coupée, la passe, de l'idée de la reconnaissance, parce qu'à partir du moment où on définit le désir comme une métonymie, la reconnaissance du désir perd sa valeur : il ne peut pas y avoir de reconnaissance du désir définie comme une métonymie. Et donc, à la place de la reconnaissance, d'un désir venu à l'être, Lacan installait avec la passe la reconnaissance du manque à être et spécialement la reconnaissance du manque à être du désir. Et c'est pourquoi il disait : on note dans la passe une déflation du désir. C'est-à-dire que dans la passe, on finit par cerner ce moins entre parenthèse et à lui donner valeur de castration et on cerne aussi ce qui a permis de faire la soudure entre signifiant et signifié, et c'est l'objet petit *a*. Donc ce que Lacan appelait la passe, même travaillé de tensions, est pris dans son ontologie, c'est encore dominé par la notion de l'être et du manque à être. C'est dans le dernier enseignement de Lacan qu'il y a un renoncement à cette métaphysique, à cette ontologie.

Et tout ce que j'ai évoqué, ici, tout ce que j'ai essayé de ressaisir pour pouvoir plus tard avancer, autant tout cela est dominé peu ou prou par les avatars du manque à être, quand Lacan franchit les limites de cette ontologie…

Quand est-ce qu'il les franchit ? Il franchit ces limites au moment où il dit : *Yadl'Un*. C'est-à-dire ça n'est pas un manque, tout au contraire, et ça n'est pas de l'être : il ne dit pas : là est. Il va chercher ses références, d'ailleurs, dans bien en deçà de Descartes, bien en deçà de la métaphysique moderne. Il va chercher ses références chez Platon, voire chez les néo-platoniciens et il s'abstient de dire l'Un est, comme eux-mêmes le font. Il dit *Ya,* tout de même en faisait l'apocope du il. C'est argotique : *Ya.* Cette jaculation est une position d'existence et, si l'on veut, c'est une redite.

*Yadl'Un,* c'est la redite de la *Fonction de la parole et du champ du langage*, réduits à leurs racines, réduits au fait pur du signifiant en tant que pensée hors des effets de signifié et donc en particulier pensée hors du sens de l'être.

Alors c'est énorme parce que tout ce que nous avons appris avec Lacan à reconstituer comme l'histoire du sujet, c'était précisément les aventures du sens de son être et on n'y coupe pas. Je ne dis pas qu'il y a un court circuit, je ne dis pas qu'on peut s'en abstenir dans la pratique mais que, à l'horizon des avatars du sens de l'être, il y a un Ya, il y a le primat de l'Un alors que ce

qu'on croit avoir appris de Lacan, c'est le primat de l'Autre de la parole qui est si nécessaire pour la reconnaissance du sens. L'Autre, celui qui entérine le sens de ce qui est dit et du désir, eh bien ici, le désir passe au second plan, car le désir est le désir de l'Autre et, au fond, la vérité qui se déprend de la passe de Lacan, c'est celle-là, qui donne la clef de la déflation qui s'y produit du désir, que le désir n'a jamais été que le désir de l'Autre et c'est par là que cet Autre, qui n'a jamais été que supposé, qui n'a jamais été que imaginé, s'évacue avec la consistance du désir.

Simplement il y a un après, on a été forcé de constater qu'il y avait un après et que l'après, c'était précisément que le sujet se trouvait aux prises avec le *Yadl'Un* une fois qu'il en avait fini avec l'Autre, une fois qu'il avait la solution de son désir c'est-à-dire qu'il ne s'y intéressait plus, qu'il avait désinvesti que néanmoins persiste le *Yadl'Un* et ce *Yadl'Un*, comme je le prend ici, c'est précisément le nom de ce que Freud isolait comme les restes symptomatiques.

Avec le primat de l'Un, c'est la jouissance qui vient en premier plan, celle du corps qu'on appelle le corps propre et qui est le corps de l'un. Il s'agit d'une jouissance qui est primaire au sens où il n'est que secondaire qu'elle soit l'objet d'un interdit et Lacan était même allé jusqu'à suggérer que c'était la religion qui projetait sur la jouissance un interdit que Freud avait entériné.

Il allait aussi jusqu'à penser que la philosophie avait paniqué devant cette jouissance – c'était son mot – et que, paniquant devant cette jouissance, elle l'avait ensevelie sous une masse de substance, faute de penser la substance jouissante, sa permanence, son existence.

Rebelle à la dialectique qu'introduit le signifiant quand il est pris avec ses effets de signifié et que c'était à la psychanalyse de cerner cette jouissance.

Lacan a pu écrire une phrase que je ne m'explique que maintenant dans ces retours en arrière, *Autres Écrits* page cinq cent sept : *la jouissance vient à causer ce qui se lit comme le monde.* Ça veut dire que la jouissance, au fond, c'est le secret de l'ontologie, c'est la cause dernière de ce qui se présente comme l'ordre symbolique dont la philosophie a fait le monde.

Alors il y a une opposition entre ontologie et jouissance. L'ontologie fait sa place à ce qui veut être et elle implique, elle comporte aussi bien le possible alors que la jouissance, elle est du registre de l'existant, et c'est pourquoi Lacan avait pu dire, dans son dernier enseignement, que la psychanalyse contredit ce qui est le fantasme sur lequel repose la métaphysique – c'est peut-être moi qui a dit ça ! – contredit le fantasme qui consiste à faire passer l'être avant l'avoir page - *Autres Écrits* page cinq cent soixante cinq - et j'ajoute : c'est le fantasme sur lequel repose la métaphysique, pour autant que l'avoir, c'est avant tout avoir un corps.

Le sujet lacanien, est-ce qu'on peut dire qu'il n'avait pas de corps ? Non, mais il n'avait qu'un corps visible, réduit à sa forme, à la prégnance de sa forme et le désir était indexé sur la forme du corps. Est-ce que, avec la pulsion, avec la castration, avec l'objet petit *a,* le sujet retrouvait un corps ? Il ne retrouvait un corps que sublimé, que transcendalisé par le signifiant. Avant le dernier enseignement de Lacan, le corps du sujet, c'était toujours un corps signifiantisé, porté par le langage. Il en va tout autrement à partir de la jaculation *Yadl'Un* parce que le corps apparaît alors comme l'Autre du signifiant, en tant que marqué, en tant que le signifiant y fait événement et alors il vaut, cet événement, cet événement de corps qu'est la jouissance apparaît comme la véritable cause de la réalité psychique.

J'emploie cette expression non sans m'être demandé depuis quand nous avons une réalité psychique. Il n'est du tout clair, que, précisément, au temps auquel se rapporte Lacan pour donner sens à son *Yadl'Un,* Pythagore, Platon, Plotin, il n'est pas du tout clair qu'ils

avaient, à l'époque, une réalité psychique.

Pour les Scholastiques, ça n'existait pas du tout, les idées du sujet. Ce n'est qu'à partir, au fond à proprement parler de Descartes, que les idées du sujet se sont mises à exister et à partir du moment où il a étendu la causalité jusqu'à penser ensemble l'être et l'existence comme équivalents au regard de la causalité. Eh bien c'est à ce titre que je crois qu'il faut revenir à cette causalité pour donner un sens à la réalité psychique. Ça laisse en suspend comment définir le désir de l'analyste.

Pour Lacan, le désir de l'analyste, quand il l'invoquait, c'était précisément d'amener l'être, l'être comme inconscient, c'est-à-dire ce qui est refoulé, à l'état accompli. Le refoulé comme ce qui veut être, comme être virtuel seulement à l'état de possible, faisait appel au désir de l'analyste comme x pour venir à exister et alors, on peut dire que par rapport au patient, l'analyste avait sa place marquée précisément de soutenir le désir de l'Autre comme question pour le faire advenir. La position de l'analyste, quand il se confronte au *Yadl'Un* dans l'outrepasse, n'est plus marquée par le désir de l'analyste mais par une autre fonction qu'il nous faudra élaborer par la suite et nous nous y attacherons plus tard

Voilà ; à bientôt.

Fin de la leçon 12 du 11 mai 2011

Orientation lacanienne III, 13.

# L'Être et l'Un

Jacques-Alain Miller

Treizième et séance du *Cours*

(mercredi 18 mai 2011)

## XIII

J'ai fait résonner, à la fin de ma dernière causerie, le mot de cause en faisant référence, référence allusive, à Descartes. C'est en effet dans la *Troisième Méditation* que l'on trouve formulé le principe de causalité suivant, attribué par Descartes à ce qu'il appelle la lumière naturelle. Cette expression a été interrogée. Il l'utilise plus qu'il ne la thématise, qu'il ne la définisse. La lumière naturelle implique une évidence, c'est-à-dire un énoncé, une proposition, une phrase qui n'est pas résultat d'une déduction mais qui précède et conditionne tout raisonnement. Cette évidence est de l'ordre de l'axiome, si l'on entend par là que cette proposition n'est pas arbitraire, n'est pas choisie, qu'elle est primordialement nécessaire, nécessaire à ce qu'on puisse discourir, exactement, penser. C'est, en quelque sorte, la condition pour pouvoir penser, une condition absolue. L'absolu a toujours affaire avec l'impossible En l'occurrence, faute de cet axiome, il serait impossible de penser, disons même de méditer, au sens où Descartes emploie ce terme. Cet axiome prétendument naturel, c'est qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente, Descartes ajoutait totale, que dans son effet.

C'est un axiome quantitatif, qui concerne, ordonne la quantité de réalité mais en deçà, il repose sur ce qui serait l'évidence de la scission de deux entités : la cause et l'effet. Et donc, en deçà de cet axiome, il y a la position d'une discontinuité et c'est ce que Lacan, quand il utilise ce terme de cause auquel il reste fidèle tout au long de son enseignement, ce trait de discontinuité, Lacan le souligne et il lui sert à opposer la cause et la loi, parce que la loi prescrit sans scission.

Chez Descartes, cette scission s'inscrit dans la prévalence de la cause dite efficiente, la cause considérée par rapport à son effet. Ça n'est que l'une des causes distinguées par Aristote. Aristote, lui, ordonnait quatre types de cause et c'est le pas de Descartes que d'avoir isolé la cause efficiente en effaçant les autres, en les résorbant, les autres qui sont la cause finale, la cause matérielle et la cause formelle.

Lacan, éminemment causaliste, et qui a rénové le sens de la cause au XX° siècle, en un temps où la référence en était devenue désuète, Lacan n'a pas méconnu du tout les causes aristotéliciennes et il s'y est référé à plusieurs reprises. Par exemple est aristotélicienne la distinction, dont il s'est emparé et qu'il a introduite dans la psychanalyse, à l'occasion de son *Séminaire* des *Quatre concepts fondamentaux* entre *automaton* et

*tuche*, qui sont, au moins dont il a fait, deux modes de la répétition.

La répétition qui se poursuit comme gouvernée par le même algorithme dans l'*automaton* où c'est le même que l'on voit revenir et qui est associé par lui à l'homéostase, au maintient d'un équilibre et puis la répétition comme *tuche* qui, elle n'a pas d'algorithme, n'a pas de loi et qui fait irruption avec une valeur de rencontre, la rencontre d'un élément hétérogène qui introduit une altérité et qui dérange l'harmonie homéostatique qui se soutient de l'algorithme automatique.

Eh bien, dans cette opposition, Lacan exploite le savoir composé, mis en place dans la physique aristotélicienne et cette opposition, il a réussi à en faire un outil conceptuel qui demeure et dont on a pu constater qu'il était le recours des praticiens quand ils essayent d'élaborer leur expérience.

De même, le dernier des écrits recueillis dans le volume qui porte ce titre et qui est intitulé *La science et la vérité*, fait appel au répartitoire aristotélicien des quatre causes. Vous y trouvez, si vous voulez bien vous y référer, vous y trouvez les quatre causes d'Aristote assimilées à quatre discours et ceux-ci ne sont pas ceux que Lacan mettra en place plus tard et qui sont restés comme les *Quatre discours,* le discours du maître, le discours de l'université, le discours de l'hystérique, le discours de l'analyste, mais c'en est comme un essai préliminaire dont on doit constater d'ailleurs que lui, cet essai, n'a pas été repris. Il est resté enseveli dans ces pages et il est comme une préfiguration de l'effort de Lacan pour inscrire la psychanalyse dans une combinatoire de termes qui permutent et, en l'occurrence, on a un répartitoire où la cause efficiente est affectée à la magie et Lacan lui fera une place dans son dernier enseignement, à cette magie, précisément quand il se demandera si la psychanalyse va au-delà ou si elle se réduit à une magie où la cause signifiante passe dans l'effet signifiant. La cause finale, Lacan la retrouve… la fin en vue de laquelle la cause agit, Lacan l'affecte sans surprise à la religion. C'est à la science qu'il attribue la cause formelle tandis qu'il réserve à la psychanalyse la cause matérielle et le matériel de la cause, à cette date, il le reconnait comme le signifiant.

À cet égard, la cause matérielle, c'est à proprement parler l'être de la cause, l'être de la cause étant le signifiant. Et si nous revenons à Descartes, son axiome, que j'ai dit, conditionne une déduction immédiate et dont on peut dire qu'elle est ce qui rend impossible toute dialectique. C'est vraiment la déduction dont Hegel devra faire litière pour introduire dans la pensée un autre régime. C'est la déduction selon laquelle le néant ne saurait produire aucune chose.

Ça, si l'on croit ça, en effet il n'y a pas de dialectique. La dialectique repose au contraire sur la possibilité que, entre guillemets, le néant puisse avoir des effets et Descartes ajoute, comme étant pour lui de la même veine, que le plus parfait, ce qui contient plus de réalité, ne peut être une suite et dépendre du moins parfait.

C'est de poser ces principes au don de la lumière naturelle qui lui permet ensuite de déduire de l'idée de Dieu que j'ai la nécessité que Dieu existe, hors de moi. Le pivot de la démonstration, c'est l'introduction de cet axiome de lumière naturelle. Et disons que c'est par ce biais que le sujet enfermé dans la bulle de sa cogitation peut affirmer qu'il y a

quelque chose hors de lui, d'abord ce Dieu dont il a l'idée comme étant le plus parfait et attenant à cette existence, celle du monde et puis celle des vérités, c'est-à-dire retrouver tout ce dont il avait suspendu l'existence dans sa croyance pour isoler ce résidu de l'*ego cogito.*

Alors ça, ça suppose qu'on applique l'axiome de causalité aux idées. Et on peut voir dans ce fait même, dans l'application de l'axiome de causalité aux idées, l'acte de naissance de la réalité psychique. Une causalité qui vaut aussi pour ma cogitation et, au fond, qui soustrait ma cogitation à la malédiction de l'hallucination, si je puis dire.

La causalité a été abordée par Lacan, elle a été abordée par lui telle que je vais la présenter, ou l'ordonner, selon un répartitoire que je dirai levistraussien.

En effet, au fil de ce qu'il a élaboré, on voit se détacher trois assignations, trois instances de la cause : la cause imaginaire, la cause symbolique et la cause réelle.

Et il n'est pas impossible de considérer que ces trois causes ne se substituent pas l'une à l'autre mais qu'elles marquent aussi bien des temps différenciés dans le cours de l'expérience analytique. Bien sûr, on peut les présenter en terme de progression théorique ; que Lacan a abandonné la causalité imaginaire pour la causalité symbolique jusqu'à ce que lui apparaisse la causalité réelle. Mais je présente cette progression autrement en y retrouvant l'occasion d'y ordonner la dynamique de l'expérience jusqu'au point où elle franchit le moment de la passe pour déboucher sur cet espace non balisé encore qui est celui de l'outrepasse, tel qu'il m'est venu de le nommer.

La causalité imaginaire d'abord. Là, je vous réfère, comme je l'ai déjà fait à cet écrit de Lacan qui s'intitule *Propos sur la causalité psychique.*

C'est une conférence par laquelle, après le silence qu'il dit s'être imposé pendant l'occupation du territoire français au cours de la seconde guerre mondiale, il rompait avec sa réserve pour commencer une nouvelle période de son existence comme psychanalyste et psychanalyste doctrinant. Ce texte marque un commencement qui sera repris lorsque Lacan présentera son rapport sur *Fonction et champ de la parole et du langage* en mille neuf cent cinquante trois, commençant en forme son enseignement, son enseignement de séminaire, mais *Propos sur la causalité psychique,* en mille neuf cent quarante six, préfigure le commencement de mille neuf cent cinquante trois, en quelque sorte une origine en deçà de ce commencement. Et en terme d'origine, plus loin, nous avons le premier texte que Lacan a écrit sur la psychanalyse, texte qui s'intitule *Au-delà du principe de réalité*, texte où il présente une phénoménologie de l'expérience analytique qui lui permet d'emblée d'isoler comme centrale l'instance de la parole en ne s'attachant qu'à la description de ce qui a lieu.

J'aurais pu présenter ces trois moments, ces trois commencements, celui qui est marqué par *Au-delà du principe de réalité*, en mille neuf cent trente cinq, les *Propos sur la causalité psychique* de mille neuf cent quarante six et *Fonction et champ de la parole et du langage* en mille neuf cent cinquante trois. J'ai renoncé à cette présentation mais je vous invite à vérifier que dès le moment de l'*Au-delà du principe de réalité*, Lacan

oppose la fonction du réel et la fonction du vrai.

Il laisse la fonction du réel à la science pour établir la psychanalyse proprement dite dans la dimension du vrai ; et ce tissage du réel et du vrai continue tout au long de son enseignement ; il est déjà posé d'emblée. Mais je laisse ça de côté pour souligner que lorsque Lacan rompt le silence qu'il s'était imposé pour paraître de nouveau sur la scène enseignante, c'est pour poser que, concernant la réalité psychique, la cause est d'ordre imaginaire, pour poser l'image comme cause.

Certes, il s'agit d'une image qui plonge dans l'inconscient, dont le fondement est inconscient et dont le sujet conscient n'a pas la clef ; c'est pourquoi il rappelle à cette occasion le terme freudien d'imago. L'imago, c'est l'image en tant que chargée de causalité et le nom de la causalité imaginaire, c'est l'identification. L'image comme imago a la puissance de capter, de capturer le psychisme en cause qui est alors ce que Freud appelle le moi et dont Lacan rend compte précisément par le stade du miroir, c'est-à-dire par une construction qui est appareillée à l'image. Il apporte à l'appui de cette assignation de la causalité à l'imaginaire des données éthologiques, je veux dire qui ressortissent du comportement animal. Et ces données viennent à l'appui du stade du miroir qui est là comme la mise en scène de la causalité imaginaire.

Alors de façon très singulière, qu'il faudrait étudier dans le détail, si c'était ça notre objet, de même qu'il y a une référence au comportement animal, on a une référence à la fonction de la liberté qui, elle, est empruntée, dirais-je, à l'existentialisme le plus échevelé, contemporain de ce texte, celui qu'un Jean-Paul Sartre met en l'œuvre alors en démontrant cette fonction de la liberté à l'œuvre dans la construction de son destin par son destin par Badelaire, puisque c'est là, dans la biographie et dans l'œuvre de Baudelaire, qu'il puise pour montrer la contingence d'un choix originel qu'il réfère à la liberté.

Et donc très singulièrement, Lacan conjugue ici le sublime de la liberté humaine avec le comportement de l'insecte ou du pigeon. On a du mal, au moment où on le lit, à ne pas y voir une certaine ironie. Tout cela, donc, à l'appui d'une causalité qui est assignée à l'imaginaire et qui nous fait voir le processus analytique comme une catharsis du narcissisme. Catharsis, terme précisément aristotélicien non pas dans la physique - mais dans la poésie. Une catharsis du narcissisme.

Et il y a en effet dans une psychanalyse un moment imaginaire on peut même admettre que c'est son moment initial où la question qui suis-je ? trouve des réponses en terme d'image. Je me décris. Je crie pour entrer en analyse et puis je me décris et cette auto description, en effet, passe par l'inventaire des ressemblances et des dissemblances à travers lesquelles je situe ma position et je dessine les contours de mon être. De là, distinguons la causalité symbolique. La causalité symbolique, Lacan ne cessera pas de s'y référer jusqu'à son tout dernier enseignement dans la mesure où, en effet, dans l'expérience analytique, en même temps que je ressemble et que je dissemble, j'isole les paroles qui m'ont marqué et, à l'occasion, sans doute, le sais-je depuis toujours. C'est dans l'analyse que je vérifie l'écho qu'elles ont prises et la profondeur des effets qu'elles ont pu

avoir, ces paroles. C'est ainsi qu'à l'inventaire des ressemblances succède ou se conjugue l'inventaire des dits, des évènements de parole qui ont eu valeur de vérité jusqu'à valeur d'oracle.

Je dis inventaire parce qu'il n'y a pas là système, il y a au contraire, comme s'exprimait Lacan, une extraordinaire contingence des accidents. C'est bien là qu'est destituée la cause finale, c'est bien ce qu'on peut ressortir croyant d'une analyse, en tout cas, une analyse rend difficile de croire en la providence et si votre foi en Dieu repose sur ça, sur croire en la providence, eh bien elle est certainement mise à mal parce que l'inventaire des dits met en valeur au contraire la contingence de ce qui survient et qui donne à l'inconscient ce que Lacan en un temps appelait sa figure, son dessein qui est aussi son armature signifiante, les termes dans lesquels vous condensez et pensez, je ne dirai pas votre vie, mais ce qui vous arrive.

Ces accidents, ce sont des accidents de signifiant en tant qu'ils causent des effets de sens et ils tissent, ces accidents, autour de ce qui nous arrive, ils tissent une structure de fiction véridique c'est-à-dire de vérité menteuse à laquelle vous vous accordez pour intégrer à votre survie, à votre homéostase ces *tuches* successives

La causalité symbolique montre la succession et l'accumulation des évènements de parole comme accidents, c'est-à-dire relevant de la contingence, se cristallisent et s'articulent en structure, en structure de fiction véridique ou de vérité menteuse

S'agissant de la causalité symbolique, Lacan a toujours mis l'accent sur cette contingence et il pouvait dire l'instance du signifiant imprime dans l'inconscient la contingence. Cette contingence est double, à vrai dire.

Il y a d'abord la contingence de l'évènement. Bien entendu, la contingence de l'évènement, ça ne cesse pas. Ça ne cesse pas, mais nous nous occupons de cette contingence en tant qu'elle donne figure à l'inconscient. Il y a un moment où cet inconscient a pris sa figure. La contingence de l'évènement, donc, qui fait signifiant. Ça, c'est un premier niveau de contingence, la deuxième étant la contingence du sens qui s'effectue à partir de l'évènement signifiant et même si Lacan s'est efforcé de formuler les lois qui lient le signifiant à l'effet de sens sous les espèces de la métaphore et de la métonymie, il n'empêche que l'identité du sens reste marquée de contingence par rapport à la cause signifiante.

La causalité symbolique a un résultat, un effet majeur que Lacan a appelé le fantasme. Disons qu'il a reconnu dans le fantasme isolé par Freud l'effet majeur de la causalité symbolique, le fantasme comme une entité imaginaire mais articulé par le signifiant. Et c'est à partir du fantasme qu'il a pensé que se déchiffrait la cause et à cet égard, il a déplacé sur le fantasme les puissances qu'il attribuait à l'imago. De l'imago au fantasme, si je puis dire…

Et voilà comme Lacan s'est trouvé, il nous a dirigé, il s'est trouvé attaché à l'élément imaginaire véhiculé dans le discours. Comment, pour lui, la présence de l'imaginaire dans la réalité psychique fait poids et c'est bien pour cette raison, en corrélation avec elle que son enseignement théorique lui aussi s'est incessamment appuyé sur des images et qu'il est scandé par des schémas, des mises en scène

imaginaires jusqu'au nœud borroméen en passant et précédé par les figures de topologie, les graphes, le schéma des miroirs, enfin cet élément imaginaire, loin qu'on puisse le disqualifier à la légère et penser qu'il est dépassé, au contraire son enseignement lui-même montre comment il n'a jamais cessé de faire poids.

Et, au fond, c'est le poids même de la réalité psychique, celle qu'on a dans sa tête et qui n'a pas forcément de corrélat dans la réalité de tout le monde. Donc même lorsque sa vue est commandée par la causalité symbolique, la référence à l'élément imaginaire demeure en fait centrale et rien ne le montre mieux que l'épreuve même où il voyait la conclusion de l'analyse, il la situait au niveau du fantasme, et en terme de traversée du voile, traversée d'un voile ou accession à une fenêtre autrement dit le voir, l'ordre de la vision avec son corrélat antinomique du regard est là pour lui, dans la façon dont il a attrapé l'expérience analytique, centrale.

J'avance jusqu'à troisièmement la causalité réelle. Ça, c'est une causalité nettoyée de l'image comme du sens. C'est une causalité dont l'effet central n'est pas image, n'est pas fantasme, n'est pas imago, n'est pas imago capturé, n'est pas fantasme mais est sinthome. Donc je fais la série imago, fantasme, sinthome.

Et si le sinthome est si difficile à cerner, c'est précisément parce que nous n'en avons pas des repères dans l'imaginaire et pas non plus dans le sens, sinon négativement. C'est quelque chose qui n'est pas une représentation, qui n'est pas une imago, qui n'est pas un fantasme, et dont je dirai même plus généralement, en employant le terme grec, qui n'est pas de l'ordre de l'*idea,* de l'idée, de la représentation. Je dis *idea* pour pouvoir l'opposer à ce qui est l'*energeia*. Ce n'est pas *idea* mais *energeia* et l'*energeia* grecque trouve ici son nom lacanien de jouissance. L'*idea,* c'est ce qui, à le transposer en latin, en mot français inspiré du latin, est la quiddité. L'*idea,* c'est ce par quoi on peut dire ce que c'est, quid. On peut dire ce que c'est, on peut dire son identité, on peut en faire le dessin, comme une image, on peut lui donner sa définition dans le sens. C'est ce qu'on a appelé aussi bien l'essence. L'*energeia* est précisément sans quiddite. C'est une quoddité. On ne peut pas dire ce que c'est, on peut dire seulement que c'est. Et si je me réfère à cette distinction traditionnelle, c'est parce qu'elle me permet de poser, justement, par rapport à ce qui est de l'ordre imaginaire et symbolique, le niveau réel du *il y a* et j'ai dis que c'était là la porte du dernier enseignement de Lacan, le *ya.* Le *ya,* si on veut l'appareiller avec le vocabulaire traditionnel de la philosophie, le *ya* se réfère à la quoddité, à l'*energeia* pure déprise de l'idéal et le dernier enseignement de Lacan est précisément ordonné par la donnée pure de il y a/il n'y a pas.

Et d'abord *Yadl'Un,* formule qui constitue une réduction sensationnelle du symbolique et en particulier une réduction sensationnelle de l'articulation pour dégager comme son réel essentiel l'itération, l'itération comme noyau, comme centre, comme ce qui reste de l'articulation et que Lacan formule quand il dit que le sinthome en fait, c'est un etc. Le *Yadl'Un* réduit le symbolique à l'etc. Et c'est une sensationnelle réduction de toute la dimension du bla bla bla dont

pourtant il avait su montrer tous les mirages et parcourir le labyrinthe.

C'est aussi : il n'y a pas de rapport sexuel, qui est corrélatif du *Yadl'Un* et qui veut dire : il n'y a pas de deux. Le deux n'est pas au même niveau que le *Yadl'Un.* Le deux est déjà au niveau du délire. Il n'y a pas de deux, il n'y a que le un qui se répète dans l'itération et j'ajouterai encore une troisième formule : il y a le corps. Ce corps qui est déjà présent dans le titre *Encore,* si vous voulez bien l'écrire d'une façon qui le dévoile. Je crois que c'est conforme, en tout cas que c'est possible et j'imagine même que c'est conforme à l'intention de Lacan. Que *Encore* (*épelé)* s'entende en corps (*épelé).*

Et à ce niveau reste vis-à-vis reste en rapport à penser les deux *il y a* qui ne sont pas les deux sexes, qui sont le un et le corps et c'est à ce niveau là que le corps apparaît comme l'Autre du signifiant et c'est ce que Lacan laissait entendre déjà quand il disait : l'Autre (avec un grand A), c'est le corps. C'était déjà se diriger vers ce registre du réel. C'était déjà dire que l'Autre du signifiant, ce n'est pas l'Autre de la vérité. C'est l'Autre de la vérité seulement dans la fiction. L'Autre de la vérité est seulement virtuel, lorsque le signifiant est pris dans ses effets de sens mais au niveau de l'*energeia,* l'Autre du signifiant, c'est l'Autre du corps et de sa jouissance.

Disons voilà une fois le discours nettoyé au niveau du réel, une fois nettoyé du rapport sexuel, ce qui se dénude, c'est la conjonction de l'Un et du corps. En ce sens, Lacan a pu dire que la vérité est la petite sœur de la jouissance, que la vérité, c'est une forme – je traduis comme ça – que la vérité, c'est une forme exténuée de la jouissance. La vérité, c'est un masque de la jouissance, c'est une formation de la jouissance qui est faite pour la masquer comme par un phénomène mimétique.

Quand la jouissance est déplacée de l'*energeia* à l'*idea,* la vérité nomme la jouissance et en même temps la masque. C'est, chez Lacan, après tout, donner toutes ses conséquences au clivage que Freud introduit entre l'inconscient et le ça, entre l'inconscient, affaire de refoulement et de vérité qui demande à se dire et qui se renie et qui s'avoue et le ça où il situe les pulsions.

Au niveau de la causalité réelle, nous sommes à donner ses conséquences à l'existence du ça. L'inconscient, c'est un lieu d'être alors que nous désignons par le ça, avec Freud, un lieu de jouissance et nous l'incarnons, le ça, nous l'incarnons dans le corps. Ce que Lacan appelle le corps, c'est l'incarnation du ça freudien, c'est le corps en tant qu'il se jouit. Et du côté de l'inconscient, nous logeons les fictions véridiques qui ne découvrent jamais qu'une vérité menteuse tandis que du côté du ça, nous avons affaire à une existence où nous ne pouvons pas isoler de manque à être.

Ce que Lacan a appelé la passe, il le dit, c'est le moment où une analyse livre au psychanalysant son être. C'est-à-dire au moment où une fois parcourus les effets de la causalité symbolique, s'obtient une réduction de la fiction qui se parle ou qui s'établit en terme de manque, de manque à être, c'est ce qui, en terme freudien, s'appelle la castration, ou en terme du bouchon du manque à être et c'est ce que les post freudiens ont investigué comme l'objet pré génital, Abraham en particulier. Donc c'est un moment de l'analyse. Je dirai que c'est le moment où on passe de l'inconscient au ça et où on n'a encore du ça

freudien que sa fonction de bouchon de manque à être. On n'a encore du ça que son approche du côté de l'être et où on peut dire : ça fait bouchon. Mais une fois franchi ce moment, au-delà de la passe, se dénude l'existence. Au-delà du manque à être persiste l'existence un fois que s'est produite la déflation du désir. C'est-à-dire que s'est dégonflée la fiction dont le désir se soutient dans son rapport à l'Autre. Le désir se soutient dans la fiction de son rapport à l'Autre de la vérité parce que ça n'est pas autre chose que l'Autre du désir. Vérité et désir sont faits, si je puis dire, du même bois et Freud savait bien qu'au-delà, il y avait des restes qu'il appelait les restes symptomatiques et il savait bien qu'au-delà du désir, au-delà de l'être du désir et de sa solution, il y a précisément la jouissance, la conjonction du un et du corps, l'évènement de corps.

Et donc l'outrepasse a affaire avec l'évènement de corps, c'est-à-dire avec la jouissance qui se maintient au-delà de la résolution du désir. Cette jouissance se maintient au-delà du père, du père œdipien et du sens qu'il propose pour la résoudre et qui est toujours un leurre parce qu'il aplatit la jouissance sur le désir.

Lacan évoque à un moment la fin plate sur laquelle une analyse peut déboucher. Eh bien cette fin plate, c'est une fin qui a toujours affaire avec un interdit, un interdit de jouissance dont il s'agit d'accomplir l'assomption et l'assomption de l'interdit ou la danse autour de l'interdit, parce que l'assomption peut se renier sans doute, laisse un reste dont la nature, on le constate dans l'expérience avec les sujets de l'outrepasse, on constate que ce reste n'est ni métaphore ni métonymie, qu'il n'est pas de l'ordre de l'effet de sens, qu'il est du registre de l'existence, qu'il est du registre du *il y a* ou même *ya* et il s'agit de savoir comment le sujet s'accommode de ce *il y a*.

Autrement dit il y a un itinéraire de l'inconscient au réel, pour reprendre le titre que j'ai cru pouvoir donner à l'avant dernier chapitre du séminaire du *Sinthome.* Sans doute Freud a-t-il situé le réel au niveau de ce qui était un rêve pour lui, l'énergétique psychique faite de réseaux où circule un certain nombre de nombres et où se maintient une valeur constante c'est-à-dire qu'il avait l'idée, tout de même, qu'il fallait à l'opération analytique un fondement de réel qui sont hors sens et qu'il avait trouvé dans le neurone ; et ce réel, on ne peut rien en dire, sinon par différence avec le sens, à savoir qu'il n'en a pas.

Lacan a proposé une autre idée du réel. Le mot idée, bien sûr, lui faisait difficulté. Cette idée que ce soit une idée, c'est déjà de trop. Ce doit donc être une idée qui se renie elle-même, comme idée, et il l'a représentée, cette idée, comme le nœud borroméen et même comme des variations sur le nœud borroméen, appelant réel à la fois le nœud minimal et un des trois ronds de ce nœud, donc marqué d'une amphibologie de départ.

Ce réel, au fond, il se présente donc sous une face comme une articulation, comme une chaine - c'est la triplice des trois ronds - comme une chaine donc comme un savoir car il nous suffit pour dire savoir d'y reconnaitre une articulation. Et en même temps, il appelle réel un rond entre les trois.

Là, ça n'est pas une articulation, c'est une entité trouée et il s'acharne précisément à montrer que le trou a des propriétés, que c'est même la propriété essentielle du rond de

ficelle, le trou, avec la consistance et l'existence, c'est-à-dire que le trou, précisément, il le pose par différence avec le néant cartésien que j'ai amené d'abord. Alors que le manque autour de quoi tourne le désir est au niveau de l'être, le trou est au niveau du réel et du trou, il fait l'effet majeur du signifiant, le signifiant comme tel fait trou.

Et le tout dernier enseignement de Lacan contient une exaltation du trou dont il faut voir qu'elle vient précisément à la place de la fonction œdipienne de l'interdit et de toutes les significations afférentes. Là, il s'agissait pour lui, par l'effet de trou, de donner existence au pur *il n'y a pas.* Eh bien c'est ce qui nous aide à nous repérer dans l'espace de l'outrepasse.

Dans la passe, telle que définie par Lacan, le sujet rapporte ce qu'il a pu faire avec le manque à être auquel il a accédé tandis que dans l'outrepasse, c'est au trou qu'il a affaire. Une fois réduite la question de l'Autre, ce dont il s'agit au-delà de la passe, c'est de la question de l'Un et elle se répercute dans ceci, et c'est, au fond, ce qui est le plus proche du critère qu'on y est dans l'outrepasse, c'est que le sujet se sait parler tout seul c'est-à-dire se sait avoir réduit le délire par quoi il pensait communiquer avec l'Autre de la vérité. Le paradoxe, c'est que s'il présente cette outrepassse dans les formes de la passe, il lui faut bien consentir à la fiction de l'Autre de la psychanalyse alors que l'outrepasse l'a précisément cerné, lui, comme sujet dans sa solitude. Mais il d'autant plus vital qu'il consente à cette fiction puisque c'est bien celle qu'il devra mettre en œuvre dans sa pratique comme psychanalyste.

À la semaine prochaine.

*Fin de la leçon du 18 mai 2011*
*Cours n° 13*

# L'Être et l'UN

Jacques-Alain Miller

(*mercredi 25 mai 2011*)

## XIV

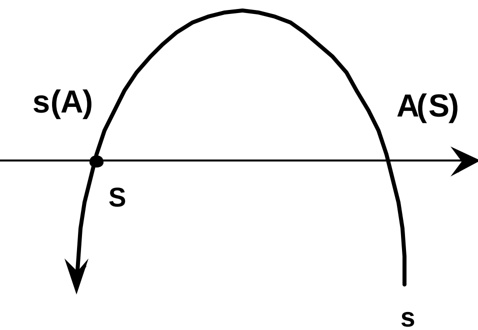
Ce n'était pas ici que mon cours de cette année a atteint – quoi ? son but, sa cible, son sommet ? Comme j'ai employé trois mots, si vous en perdez un, ce n'est pas trop grave. Ce n'était pas ici mais lors de la journée d'étude à laquelle vous n'avez pas été conviés - je m'en excuse - qui réunissait comme chaque année ceux qui ont une charge d'enseignement dans les Sections cliniques, celles de France, à laquelle s'ajoute la Section de Bruxelles. Cette journée regroupe donc un aréopage de quelques deux cent enseignements et un petit nombre d'étudiants qui sont aussi conviés, pas les parisiens. Et ce week-end, cela se passait à Montpellier et je ne peux pas le passer sous silence, non pas pour vous désespérer mais parce que non seulement ces deux demi journées ont été l'occasion pour moi de vérifier que j'étais entendu, par beaucoup de monde qui n'est pas ici, que j'étais compris et que mon Cours de cette année avait résonné pour mes collègues, des praticiens en même temps qu'enseignements qui se dévouent à animer ce qui doit bien faire vingt cinq ou vingt six établissements a travers le pays. Mais aussi, ce fut le moment où, pour moi, s'est noué le point de capiton de ce Cours.

Dans ces journées je ne suis pas du tout le seul à travailler, puisque que ces journées se sont déroulées à partir d'un écrit de quinze contributions brèves, de deux ou maximum trois pages de quinze psychanalystes auxquels j'avais proposé à chacun une proposition, une phrase, extraite du séminaire XXIII de Lacan, *Le Sinthome.* Je m'étais efforcé d'assigner à chacun le travail qui me semblait, les connaissant, le plus apte à les stimuler. Le résultat est là. La lecture des textes est faite à l'avance - il est aujourd'hui aisé d'envoyer cette quantité de signifiant par message électronique - ce qui fait que sur place, on converse. On a conversé dans trois tables rondes, plus une où le sujet, le thème a été laissé à l'improvisation. Donc, loin d'être tout seul, solitaire à cette tribune comme je suis ici, et comme on m'a même dit, austère, eh bien dans ce cadre la, je m'en donne mon cœur joie. Je peux dire que, pour ma part, je ne me suis exprimé que dans un style de rigolade qui a été communicatif, ce qui fait qu'on s'est bien amusé. Ca m'a fait d ailleurs regretter le format d'expression auquel je suis ici condamné, c'est le mot qui me vient et j'aimerais bien que ca change, peut être même avant la fin d'année. Il y a dans l'échange, dans la conversation, pour moi, une stimulation de l'invention extemporanée qui évidement, ici, me fais défaut. Et c'est la que le signifiant et le signifié se sont rejoints dans ce qui m'a paru être le point capiton sur ce Cours.

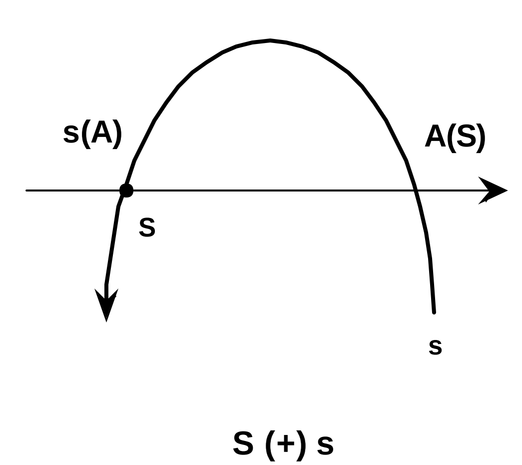
Le point capiton, c'est une notion que rend nécessaire le décalage,

précisément du signifiant et de signifié. Au fur à mesure qui se déroule une chaine signifiante qui est, en l'occurrence, une chaine sonore, il se forme une nébuleuse de significations, jusqu'à un moment où le signifié vient s'ordonner, du moins on l'espère et semble rejoindre en quelque sorte la suite signifiante et révéler ce que ça veut dire. Il y a, évidement, des degrés dans le *ce que ça veut dire.* On peut comprendre une signification sans avoir du tout la notion de pourquoi cela a été dit et ou est-ce que cela mène. Et puis ce moment de capitonnage se produit en fait avec chaque mot chaque proposition, chaque phrase, chaque paragraphe au bout de l'heure de cours et puis aussi, ensuite, on espère qu'il se produise pour l'ensemble de ce qui a été dit sous le même chef. Et cet ensemble peut encore s'élargir jusqu'à ce se demander, comme il m'arrive parfois de me poser la question, ce que veut dire l'effort que je poursuis ici depuis de nombreuses années. Autrement dit, le point de capiton, c'est une notion nécessaire, vu le décalage signifiant-signifié, pour situer ou s'imaginer situer l'intention de signification qui semble avoir été à l'origine du discours, l'intention qui aurait mobilisé le signifiant. Pour l'auditeur, cet après coup, une fois que c'est dit, peut s'imaginer accéder à cette intention, mais - imaginer que cela puisse ne pas être moins vrai pour le locuteur lui-même et qu'il est très sûr de ce qu'il veut dire avant de l'avoir dit. L'intention perçue après coup, par lui-même, peut être assez distincte de la nébuleuse d'intention qui présidait à sa prise de parole.

Vous savez comment Lacan a représenté cette fonction du point de capiton, par un schéma dynamique qui place sur un vecteur, on peut dire chronologique, la suite signifiante et qui fait intervenir un second vecteur recroisant le premier en deux points et allant en sens inverse de celui du signifié qui attende que soit déjà atteint une certaine longueur sur le vecteur signifiant pour s'effectuer, et lui n'est pas chronologique mais plutôt instantané.




Le point de capiton, c'est un instant, un instant de voir ou de saisir le signifiant qui compte, et cet instant de voir ou de saisir se collabe immédiatement avec le moment comprendre, ce qui incite Lacan à situer ici l'ensemble signifiant A, c'est l'ensemble des signifiant et à placer l'après coup là où se situe l'intention, le signifié de cet ensemble de signifiants. Vous savez que c'est de cette cellule minimale, que Lacan a utilisée à l'occasion pour représenter la métaphore, un signifiant effectuant un effet positif de signifié représenté par un **S (+) s** entre parenthèse dans cette formule.




C'est aussi de cette cellule qu'il a fait la matrice de son graphe dit du désir où pendant plusieurs années, il a repéré à la fois la théorie et la pratique de la psychanalyse.

Eh bien à Montpellier, et au moins pour l'ensemble de ce que j'ai voulu dire jusqu'à présent, Montpellier a fonctionné – en avais-je l'intention ou pas ? sans doute que je l'avais puisque c'est moi qui ai choisi ça il y a déjà un an, peut-être que je ne savais pas encore exactement dans quel contexte cela s'inscrirait, en tout cas ça a fonctionné comme un point de capiton pour l'ensemble de ce que j'ai dit cette année, et il faut donc que je vous en communique quelque chose, au moins les fondements parce qu'ici, on ne rigole pas, c'est un fait, quand on compare avec le week-end, mais c'est tout de même ce que je fais ici dans un style plus laborieux qui permet au feu d'artifice de mes amis et moi-même de partir pendant un petit moment.

La dernière fois, je vais y venir, et précisément ici, c'est de reconstituer une certains table d'orientation, je vous ai la dernière fois présenté une tripartition de la cause Lacanienne. Eh bien je vais en énoncer une autre, de tripartition. Si je veux inscrire le Sinthome comme un point d'arrivée de la clinique de Lacan, je l'ai déjà identifié à ce titre, une fois que Lacan a émis son *Yadlun*, une fois qu'il a réduit le symbolique à l'Un, une fois qu'il a renié décidément l'ontologie pour la logique, et à cause de la logique, (il a fait ça, ça a lieu dans son séminaire *Ou pire,* ça se poursuit dans son célèbre Séminaire *Encore*, Séminaire XX, c'est avec le *Séminaire XXIII* que nous avons la formulation du terme autour duquel tourne sa dernière clinique.

Des deux derniers Séminaires de Lacan, le *XXIV* et le *XXV*, son tout dernier enseignement, que j'ai épelés devant vous jadis, il ne se dégage pas une consistance clinique aussi opératoire que celle du Sinthome. Donc c'est le terme clé, et pas tellement glosé par Lacan, de la clinique à laquelle il a abouti et de celle qu'il a pu transmettre. Il a transmis quelque chose ensuite dans ses deux derniers Séminaires et puis dans les deux derniers qui sont hors de la série, qui viennent après le séminaire XXV intitulé *Le moment de conclure,* ou il était aux prises directement avec son architecture de nœuds. J'étais loin de négliger tout ça, tout au contraire, mais du point de vue clinique, tout de même, c'est avec la consistance du Sinthome que nous nous trouvons avoir à savoir faire, à voir ce que nous en développons. Alors qu'est ce qui occupe la même place avant ? Qu'est-ce qui occupe, dans l'enseignement de Lacan, la même place de consistance clinique sur laquelle l'analyste repère son opération ? Eh bien avant le Sinthome, - je place là en troisième - nous avons ce fantasme dont la traversée est supposée représenter être, faire exister la conclusion de

l'analyse, et j'ai même pris cette issue comme programmée et recherchée par Lacan de nombreuses années avant qu'il ne l'ait délivrée.

## 2 ) Fantasme
## 3 ) Sinthome

Et encore avant, parce qu'il y a un avant, ça n'est pas venu d'emblée, cette mise au premier plan de la consistance du fantasme, encore avant, nous avons un ensemble, une classe de consistance clinique que Lacan a baptisé une formation de l'inconscient et à quoi d'ailleurs il a consacré un Séminaire qui porte ce titre et au cours duquel il a précisément commencé à élaborer son graphe du désir dont je rappelais tout à l'heure le premier étage où la cellule matricielle.

## 1 ) Formations de l'inconscient
## 2 ) Fantasme
## 3 ) Sinthome

Donc si on prend l'enseignement de Lacan à partir de fonction et champ de la parole et du langage au moment ou lui-même date son enseignement, ses six premiers *Séminaires* indiquent à l'analyste que son opération porte et vise les formations de l'inconscient. C'est ensuite que progressivement il en vient à centrer la conclusion de l'analyse sur le fantasme. Ensuite, la seule consistance clinique nouvelle qui apparaît, c'est celle du sinthome. Évidemment c'est une construction de ma part, il y a bien d'autres façons de scander l'enseignement de Lacan que celle-ci et moi même j'en ai essayé un grand nombre. Mais, si je peux accréditer le terme de consistance clinique, alors il me conduit à cette répartition.

Allons vite : Les formations de l'inconscient. Vous savez ce que c'est, la plus glorieuse, celle à laquelle Freud s'est d'abord consacré et par laquelle il a forcé les portes de l'inconscient, c'est le rêve et ensuite c'est le lapsus, l'acte manqué, le mot d'esprit dans ses rapports à l'inconscient, comme il l'a écrit, et Lacan dans son enseignement a répété cette chronologie de Freud, c'est-à-dire les… *Fonction et champ de la parole et du langage,* c'est une reprise à l'endroit, pas à l'envers comme il l'a évoqué, c'est une reprise à l'endroit des premiers ouvrages de Freud . C'est à l'envers parce qu'il met en valeur qu'il s'agit essentiellement du champ du langage. Alors ce sont des consistances qui sont à déchiffrer dans lesquelles une vérité est supposée être chiffrée, où une vérité est supposée être présente mais dissimulée, ce que l'on appelle refoulée et, bien sur, on tente d'expliquer les raisons de ce refoulement. Et cette vérité se laisse traduire. Et lorsqu'elle est révélée et traduite, elle apparaît être celle du désir. Au moins Lacan l'a simplifiée dans les termes du désir, et c'est là que s'exerce par excellence l'interprétation. Je ne rappelle cela que pour mémoire et pour déjà souligner que ce que l'on appelle avec Lacan le fantasme, quand nous lui donnons cette place cruciale dans la conclusion de l'analyse, que le fantasme, je le souligne, n'est pas une formation de l'inconscient dans la mesure ou le fantasme implique aussi ce que Freud a nommé le ça.

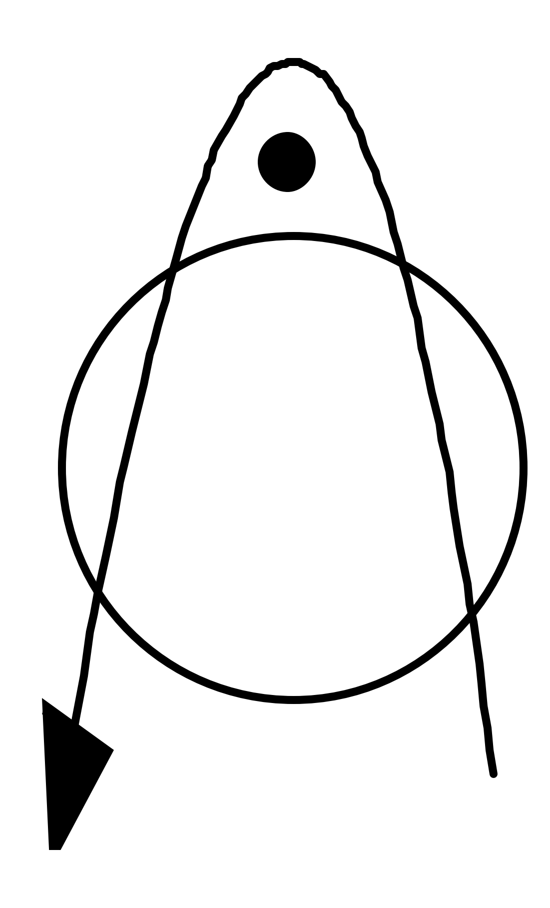
Alors en parlant de l'inconscient et en parlant du ça, nous faisons appel à deux moments éloignés dans le temps, de la construction de Freud. L'inconscient appartient à sa première topique, le ça, la topique où il distinguait l'inconscient, le préconscient et le conscient, tandis que le ça appartient à la tripartition du ça, du moi et du surmoi. Mais c'est justement le propre de l'enseignement de Lacan que d'avoir combiné des termes qui appartiennent à des moments distincts de la construction freudienne et le fantasme tel qu'il nous a formés à le repérer c'est à la fois une formation de l'inconscient et une production du ça. Mais il ne répond pas au même régime que les formations de l'inconscient proprement dites, et c'est bien pourquoi ce fantasme, Lacan l'a introduit dans un séminaire qu'il a appelé *La logique du fantasme*, c'est-à-dire qu'il a inventé un régime propre pour cette néoformation qui est aussi une production du ça. Et le régime propre à cette consistance clinique, il l'a appelée logique, terme nouveau à faire son apparition dans le champ clinique et qu'il retiendra ensuite s'agissant du sinthome. Autrement dit à cette occasion, là, déjà le terme de logique fait son apparition en même temps que le ça vient compléter ce qui était purement et simplement il complète son schéma de l'ordre de l'inconscient.

**Fantasme → logique → + le ça**

Et cette logique du fantasme telle que Lacan la présente, on peut en suivre tous les détails, ça m'est arrivé, là je me contente de dire qu'elle est faite de disjonctions et de conjonctions de l'inconscient et du ça et complété du ça, le fantasme, à la différence de formation de l'inconscient, n'est pas seulement question de vérité de désir mais aussi de pulsion et de jouissance. Pulsion et jouissance. Et c'est un fait que pulsion et jouissance, dans l'abord pur des formations de l'inconscient sont des termes sinon totalement absents du moins extrêmement minorés. Donc, singulièrement, dans la construction clinique du fantasme, nous avons cette paire pulsion jouissance qui vient en parallèle à la paire vérité désir. Vérité désir vont ensemble et mêmes sont faits de même bois puisque les deux sont traitées comme des effets de signifiants. Et quel effet de signifiant ? Eh bien l'effet de signifiant qui s'appelle le signifié. Désir et vérité sont des modalités du signifié alors que la jouissance est très indifférente à la vérité. Elle tient au corps, elle est chevillée au corps, au point que Lacan en viendra à définir le corps par la jouissance, et plus précisément, comme je l'ai accentué cette année, par sa jouissance, qu'on appelle traditionnellement dans le freudisme l'auto-érotisme. Ne croyez pas qu'il suffit de dire ça puisque Lacan a étendu ce caractère auto-érotique en tout rigueur à la pulsion elle-même. Dans sa définition lacanienne, la pulsion est auto-érotique. Le dire, c'est déjà suspendre tout qui avait pu être articulé d'aventureux à propos de l'objet de la pulsion. Si objet de la pulsion il y a, il est à resituer a partir de l'auto-érotisme de la pulsion que Lacan a mis en valeur, pas simplement dans la formule dont il pourrait avoir fait son profit, tirée de Freud que la pulsion orale, c'est la bouche qui s'embrasse elle-même, mais qu'il a mis en scène, avec son schéma qui figure dans *Séminaire XI*, de la

pulsion comme faisant un aller–retour.

Alors on a, chez les lacaniens, tellement fait crédit à Lacan qu'on a répété son schéma sans percevoir que ce schéma comportait précisément l'auto-érotisme de la pulsion et c'est pourquoi Lacan peut dire qu'ici l'objet, ce n'est que le moyen de la voix de retour de la pulsion sur elle-même et donc que c'est essentiellement ici une place vide qui peut être occupée par des objets divers, voire ce que Freud appelait l'*Erzatz*.



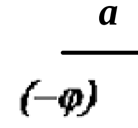
L'objet, c'est ici seulement le piquet qui marque le moment ou la pulsion fait demi-tour. C'est une représentation de ce que Lacan énoncera plus tard – peut-être pour qu'on comprenne mieux - que le corps se jouit, indiquant une réflexivité de la jouissance. Alors ce jalon est évidemment essentiel pour bien distinguer dans l'ordonnancement de la pratique le désir et la pulsion. Le désir, c'est le désir de l'Autre. Voilà une formulation que Lacan a donnée d'emblée, qu'il a illustrée spécialement par le cas de l'hystérique, par sa structure, mais qui appartient essentiellement à la définition du désir. Là, vous impliquez le désir quand vous mettez en évidence une relation essentielle avec une instance d'altérité avec un partenaire, avec un autre sujet de la parole.

Donc la liaison du désir et de l'Autre est une liaison essentielle, quelle que soient les configurations précises que cette liaison peut prendre dans les différentes structures, comme on les appelle. En revanche la pulsion, c'est la pulsion de l'un. Au niveau de la pulsion, l'instance de l'Autre n'a pas du tout la présence, l'instance qu'elle a dans désir. C'est bien ainsi qu'on l'entend, la pulsion – que Lacan disait acéphale - on peut dire aussi que là, ce n'est pas seulement l'Autre qui ne n'y est pas mais le sujet de parole lui-même ; sur le vecteur de la pulsion, on ne s'aperçoit pas forcément que l'autre n'est pas d'accord. Ça peut avoir des conséquences tragiques… Ce n'est pas la même chose d'être un homme de désir ou un homme de pulsion. La pulsion, c'est la pulsion de l'un et ça n'est pas du tout accordé nécessairement avec le désir de l'autre et même l'autre, à ce niveau, on peut dire que son inexistence est vraiment saillante.

Le fantasme tel que Lacan en a fait la consistance clinique princeps est le résultat d'une conjonction singulière du désir et de la pulsion,

de l'inconscient et du ça, et donc c'est une consistance hybride, à cet égard et il a cherché des recours dans la topologie pour donner une idée de comment pouvaient se conjoindre des entités hétérogènes, sa référence étant en l'occurrence de la topologie, comment pouvaient se conjoindre des surfaces de genre différent, comment elles pouvaient se coudre et comment à se découdre, on voyait apparaître leurs structures différentes ; entre un morceau de plan et une bande de Moebius, la typologie permet de coudre ça. Alors Lacan a trouvé à représenter cette consistance clinique hybride du fantasme au moyen de la typologie. Et quand il a définit la passe, au niveau du fantasme, c'est précisément comme avec l'idée qu'on pouvait obtenir une disjonction. Ce n'est pas dire que la jouissance était absente de la première perspective de Lacan, celle des formations de l'inconscient, mais elle était essentiellement présente sous les espèces de sa négation, sous les espèces de sa négation signifiante en tant que castration. Si on veut trouver comment ça s'arrange dans cette perspective, on est forcé de dire : la castration est le nom de la jouissance en tant que niée, en tant que négativée, en tant que même rejetée dans le réel. Alors ce rejet, on peut le parler de différentes façons. On peut la parler, cette négativation, cette présence négativée de la jouissance, on peut en parler comme l'interdiction. Ça, c'est vraiment la version œdipienne. Le nom du père métaphorise le désir de la mère et quand Lacan l'amène à propos de la psychose, ce désir de la mère, c'est un des noms de la jouissance. On peut aussi en faire une interdiction purement signifiante, quand Lacan peut dire que la jouissance est interdite à qui parle comme tel, tout a l'opposé de ce qu'il formulera dans son séminaire *Encore* de la jouissance du bla bla bla. On peut dire aussi, on peut aussi parler de ce rejet en terme de forclusion de la jouissance, ou d'ex-sistence de la jouissance. C'est le même. Au fond Lacan avait idée que la jouissance n'entrait en jeu que sous sa forme négative jusqu'à ce que s'impose tout de même la nécessité de trouver à designer une jouissance positive ou bien que ce soit la jouissance avant l'interdiction ou que ce soit celle qui reste après.

Cette jouissance positive, dans cet ordre, il l'a désignée par un grand phi **?** , par un signifiant qui ne supporte pas le moins, tel qu'il en définissait l'usage, ou bien par petit *a,* c'est-à-dire par une lettre qui n'est pas un signifiant et qui était en quelque sorte une positivité récupérée, mais une positivité puisque Lacan, dans son enseignement, introduisait ce petit *a* comme bouchon de la castration marquée moins phi.

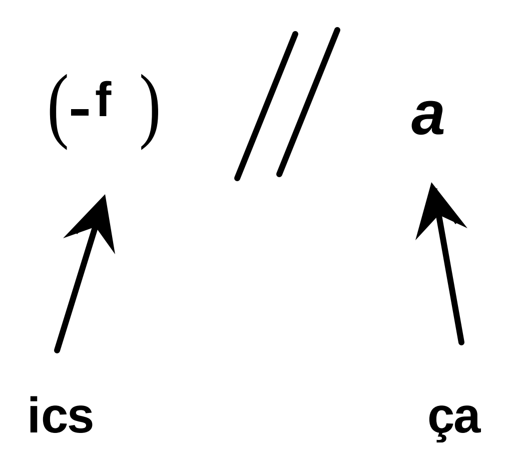


À la recherche donc, sur le fond d'une négativation de la jouissance, la présence on peut dire, dans la marge, d'un signifiant qui ne serait pas négativable, le grand Phi ? et puis un peu partout, suivant la castration, si je puis dire, comme son ombre, toujours prêt à – tout de même – à réintroduire une jouissance positive sous les espèce de petit *a* bouchon de moins phi. Mais on peut dire dominé par la négativation signifiante. Et donc, d'une façon générale, Lacan a

traduit la formule de la passe c'est le débridage de ce bouchon (que j'ai écrit sur l'autre feuille), de façon à ce que se trouve disjoint moins phi et petit a.

(-f ) // *a*

Voilà au fond la disjonction très simple par laquelle Lacan donne la clé de ce qu'il appelle la traversée du fantasme. Et ce sont deux éléments hétérogènes, on peut dire que ce moins phi ressortit à l'inconscient et que le petit *a,* c'est cet objet dont Freud a découvert la fonction et dans les *Trois essais sur la sexualité*, et qui est mis en valeur dans la seconde topique à l'étage du ça.




Alors évidement, on voit que c'était déjà un progrès sur le premier temps de son enseignement où, disons, la conclusion de l'analyse ne jouait que sur le moins phi (-f )

Lacan a d'abord conçu la conclusion de l'analyse comme une conclusion ontologique (si je puis dire), débouchant sur le manque à être, débouchant sur ce qu'il appelait l'horizon déshabité de l'être, en conclusion de son article sur la *Direction la cure.* Ou encore débouchant sur la division, la *Spaltung* du sujet c'est-à-dire encore son manque à être et donc sur un dernier mot qui est néant, qui est rien, et sa rhétorique a habillé cette conclusion ontologique et lui a donné une splendeur à laquelle je fais allusion sans essayer de vous en citer des morceaux ni de la reproduire ici.

Alors, le progrès de la traversée du fantasme est le suivant : il conserve l'idée de ce que j'appelais la conclusion ontologique, il a parlé à ce propos de désêtre et je me souviens comme ce terme à l'époque avait la propriété de stupéfier ses auditeurs alors que ce terme ne faisait que redire d'une autre façon ce que Lacan avait dit de façon plus poétique quand il parlait du manque à être ou de l'horizon déshabité de l'être. Quand il s'agit de la conclusion qu'il conserve, la conclusion appelée traversée du fantasme, nous conservons ce que Lacan a pu dire du désêtre et de la déflation du désir dans laquelle on aperçoit que le désir n'est qu'une métonymie du manque-à-être, une révélation, et c'est ça la révélation ontologique, c'est la révélation du désêtre, mais elle complétée, si je puis dire, d'une conclusion existentielle qui est marquée petit *a* et qui est une positivité de jouissance, qui est une jouissance instante, existente, qui attache le manque-à-être du sujet, qui l'attache à l'existence et si j'en vient maintenant au sinthome, que je vise avec cette rapide reconstruction, avec le sinthome on peut dire que on bascule du côté existentiel. D'où nous voyons maintenant le relief de l'enseignement de Lacan, on s'aperçoit qu'on est passé du

manque-à-être à cette conjonction du manque-à-être et à ce que j'appelais la conclusion existentielle et puis que décidément (… ?) avec la consistance clinique du sinthome, il bascule de l'autre côté.

Au fond, d'emblée Lacan avait admis que la vérité avait structure de fiction par rapport au réel, et il se satisfaisait que l'analyse se tienne au niveau de la structure de fiction et qu'il opère dans la fiction. Et au fond le mal était, parce que le mal même était au niveau de la fiction. C'est la même chose mais vue de l'autre côté qui advient ave le sinthome : le réel ex-siste à la fiction. Au regard du réel, la fiction est une vérité menteuse. Toutes ces affaires d'être, c'est-à-dire d'identifications et de désêtre sont, au regard du réel, une vérité menteuse parce qu'il y a une jouissance qui ne se laisse pas négativer. Il y a une jouissance qui n'est pas dans le registre ontologique qui est un registre de fiction. Et dès lors, on peut dire que jusqu'au sinthome, Lacan a toujours considéré le réel à partir du signifiant. Et s'il nous dirige ensuite dans son dernier enseignement, dans ce que nous en faisons depuis lors, c'et à considérer le signifiant à partir du réel. Voyez d'où Lacan est parti : l'inconscient est vérité. Et ça oriente la pratique dans le sens de l'interprétation jusqu'à ce que Lacan ait formulé, ait donné le privilège à la formulation « l'inconscient est savoir » et qu'il ait définit l'inconscient à partir du sujet supposé savoir.

Alors là aussi cette formulation, qui est contemporaine de ses constructions sur le fantasme, voyez comme cette expression elle-même, il y a quelque chose d'hybride dans cette définition. D'un côté, à définir l'inconscient comme savoir et non pas comme vérité, on met l'accent sur le fait que l'inconscient est fait de signifiants, de matériel signifiant, qu'on voit sortir au fur et à mesure que se poursuit l'analyse. Mais en même temps, le terme de supposition fait bien voir que nous restons dans l'ordre de la fiction ; c'est-à-dire ce savoir matériel néanmoins n'est pas réel, il a un statut de fiction comme celui que Lacan assignait à la vérité et donc si on voulait – il m'est arrivé souvent d'expliquer cette formule du sujet supposé savoir et de m'en servir – j'aperçois ici vraiment son caractère hybride et donc Lacan pouvait dire que dans la passe, il y a un évanouissement du sujet supposé savoir corrélatif du désêtre, que de la même façon qu'il y a désêtre il y a le dévoilement de l'inessentiel du sujet supposé savoir c'est-à-dire le dévoilement de la négation de cette essence et de ce sens du sujet supposé savoir.

Alors la bascule à laquelle Lacan n'a pas pu donner une expression à la mesure de la nouveauté que cela comportait puisque, finalement, il ne l'a dit absolument en clair qu'une seule fois, entre parenthèses. La bascule, c'est de considérer l'inconscient comme réel, c'est : l'inconscient est réel. Et ça, c'est un nouveau concept de l'inconscient, dirais-je, un concept qui inclut le ça, pour le dire de la façon la plus simple. Il se sert désormais du terme d'inconscient pour unifier l'inconscient et le ça, et c'est pourquoi, par exemple, il pouvait dire dans *Télévision* que le nœud que un symptôme, c'est un nœud de signifiants donc pas le retour d'une vérité refoulée et qu'il est fait *d'un nœud qui se construit* – je le cite – *réellement* – voyez pages *Autres écrits* (pages 516, 517) *d'un nœud qui se construit réellement à*

*faire chaîne de la matière signifiante, chaîne non de sens mais de jouis-sens.* Dieu sait si j'ai déjà épinglé ce terme de jouis-sens. Mais si je le traduis en terme freudien, c'est la conjonction de l'inconscient et du ça. Et l'énorme, c'est que Lacan pouvait déjà dire dans *Télévision* – je le cite – *c'est le réel qui permet de dénouer le symptôme.*

Je me demande comment on est passé si vite là-dessus parce que c'est énorme, l'idée qu'on puisse opérer avec le réel, que le réel puisse être un moyen de l'opération analytique. Et donc cette même bascule se constate, cette même bascule qui est là marquée par l'implication décidée de la pulsion dans le symptôme se constate aussi quand Lacan disons efface progressivement le terme de sujet qui appartenait par excellence à l'ordre signifiant, et le remplace, voudrait le remplacer par le terme de parlêtre. Évidemment, le sujet est disjoint de la pulsion tandis que le parlêtre inclut le corps et il dit : voilà le nom qui remplacera celui d'inconscient. Donc au fond tantôt Lacan dit l'inconscient est réel ou tantôt – comme l'inconscient réel c'est vraiment autre chose que l'inconscient freudien, eh bien il propose à l'occasion de le remplacer – sans aller jusqu'au bout bien entendu – il évoque qu'on pourrait le remplacer par le terme de parlêtre incluant le corps et c'est cohérent avec la notion du jouis-sens, que il n'y a pas de sens qui aille sans jouissance et donc il n'y a pas de signifiant, il n'y a pas de désir qui ne soit connecté à la pulsion, etc., et la racine de l'Autre c'est le Un. Vous voyez à travers – là je parcoure plusieurs années du dernier enseignement de Lacan, mais c'est comme une nébuleuse et nous trouvons là les indices qui nous permettent de voir dans quelle direction pointe sa dernière perspective.

Alors le parlêtre c'est celui qui de parler, en quelque sorte superpose un être au corps qu'il a, il superpose un être à l'avoir et son avoir essentiel c'est le corps. Le parlêtre c'est aussi le « n'a qu'un corps » ; si je puis dire. Alors dans tout ça ; il y a une dévalorisation du signifiant, de la valeur de vérité et l'idée qui modère l'idée de la puissance signifiante. Il considérait, par exemple, la façon énigmatique dont Lacan entame son séminaire du sinthome. Et je vais essayer de faire sens de l'apologue qu'il présente au début puisque il évoque la création divine, la création dite divine, et l'histoire des noms qu'il serait demandé à Adam de donner aux espèces animales et ce qu'il met en valeur c'est: la bactérie n'est pas nommée. Et bien ça, ça veut dire qu'il y a des existences qui n'ont pas des noms, qui n'ont pas de signifiants et qui n'en sont pas moins du réel. C'est Lacan qui avait exalté dans son enseignement la puissance créationniste du signifiant. Bien entendu, puisque que le signifiant est ce qui accouche d'entités qui ont structure de fiction. Et donc Lacan exaltait au contraire le pouvoir de création de signifiant qui s'exerce *ex nihilo*, à partir de rien. Là où il n'y a rien, le signifiant fait être quelque chose. Et en particulier, il fait être la vérité. Et bien nous avons ici l'envers de décor, nous avons au contraire quelque chose qui a existence sous les humbles espèces de la bactérie et à quoi on ne daigne pas accorder la nomination.

Et on a cru d'ailleurs, à cette date, que Lacan exaltait la nomination, la fonction de la

nomination alors que, tout au contraire, il évoque la nomination pour montrer qu'elle est sa distance avec le réel. C'est dans ce contexte qu'il peut dire que la création dite divine se redouble de la parlotte du parlêtre, ce qui implique, ce qui impliquerait, parce que nous sommes là au niveau d'un apologue, qu'il y a d'abord le réel et que s'ajoute ensuite, se surajoute le signifiant et que donc cet apologue de début de Séminaire du *Sinthome* illustre la primarité du réel ; et c'est avec le signifiant qui commencent les embrouilles, les embrouilles du vrai, les embrouilles du désir, les embrouilles de l'interdit, les embrouilles de l'Œdipe, parce qu'à la racine, le signifiant vient percuter le réel, il vient percuter les corps. Et chez le parlêtre, ce choc initial, ce traumatisme introduit une faille qui est aussi bien le phallus, qui est aussi bien la faute, le péché ou, dit Lacan - en prenant la première syllabe de sinthome, sin - en anglais le *sinn,* le péché. Et la faille, cette faille initiale tend à s'agrandir toujours, sauf, dit-il, à subir le cesse de la castration. Et donc ce qu'il appelle ici castration, c'est ce qui ferait cesser le sinthome, c'est ce qui ferait que ça puisse s'écrire dans un discours ce qui ne sera pas du semblant mais qui serait du réel. C'est le nouveau sens de la castration : ce qui fait cesser les embrouilles du sens. En effet ici Lacan introduit, Lacan qui avait célébré la fonction de la parole, introduit l'instance de l'écriture comme essentielle à la pratique d'analytique. La différence est que la parole porte de sens tandis que l'écriture rejoint le non-sens. Et c'est pourquoi il faut radicalement distinguer le signifiant et la lettre. Le signifiant effectue le signifié tandis que la lettre est matière. Et donc Lacan nous dirige dans ce sens d'un certain forçage des limites de l'analyse. Dans le champ du langage, il y a plus que la fonction de la parole, il y a l'instance de l'écriture. Et Lacan sait si bien que c'est un forçage qu'il n'hésite pas ici, pas avant, c'est avec le symptôme qu'il s'affirme comme hérétique dans psychanalyse, en se préposant d'être hérétique de la bonne façon. Mais sans doute a-t-il été discret la dessus puisque hérétique, on l'a dit déjà pendant vingt ans, dès qu'il a commencé à ouvrir la bouche. Eh bien tout le temps qu'on le disait hérétique, Lacan, lui, se considérait comme freudien. Et c'est ici, en effet, que lui- même évoque son hérésie. Quelle est bonne façon d'être hérétique dans la pratique psychanalyse ? Il en donne la formule qui est à méditer : la bonne façon est celle qui, d'avoir bien reconnu la nature du sinthome, ne se prive pas d'en user logiquement c'est-à-dire d'en user jusqu'à atteindre son réel au bout de quoi il n'a plus soif. ( page quinze du Séminaire du *Sinthome).*

C'est un appel à la nature de sinthome dont il s'agit d'atteindre le réel. Il ne s'agit pas d'atteindre sa vérité mais c'est la notion que le sinthome est du réel, que ce n'est pas un retour du refoulé, que ça ne s'apaise pas avec de la vérité, que ça ne s'apaise pas avec du sens, comme Freud s'en était bien aperçu en ayant sur les bras les restes qu'il appelait les restes symptomatiques de ses patients ; et c'est ce qui le conduisait à dire : bon, après un petit temps de latence, on attend cinq ans et puis on s'y remet et puis il y aura des restes symptomatiques. Alors Lacan passe à la limite en disant : il y aura toujours des restes symptomatiques

parce qu'il est de la nature de la jouissance de résister au sens. Il a une jouissance qui tient au corps, qui se produit dans le corps. Alors on peut dire évidemment, ça se produit aussi dans la pensée, on peut penser au symptôme obsessionnel, c'est un symptôme dérivé, si j'ai le temps, j'y viendrai plus tard, on a parlé de ça justement à Montpellier. Le symptôme est du réel et il appelle du sens, il suscite du sens, il suscite l'interprétation aussi bien du patient que de analyste. Et c'est à ça que Freud, dans son orthodoxie, a succombé et c'est ce qu'il fait qu'il a découvert l'inconscient parce que les hystériques, du sens, elles lui en ont donné a ras bord, en veux-tu, en voilà ! Bien sûr qu'il faisait des séances longues, qui étaient encore trop courtes pour lui, si je puis dire, parce qu'il attendait la suite. Elles devaient lui dire : non non ; ça, je vous le dirai demain.

C'est là où Lacan… j'essaye de donner de l'éclat à cette hérésie. L'hérésie, c'est cette mise à distance du sens s'agissant du sinthome et au fond autant la psychanalyse que Lacan implique comme orthodoxe fournit du sens, autant cette psychanalyse hérétique sèvre le patient de sens. C'est, au moins, une pratique qui correspond au temps de l'outrepasse ou l'analyste à affaire aux restes symptomatiques quand le sujet ne s'en est pas satisfait. Et à ce moment là, l'analyse devient, en effet, un sevrage de sens. Et Lacan était tellement convaincu que le sens, alors, pouvait être peu indiqué ou dangereux, que lui a été arrivé - il lui est arrivé une fois - d'évoquer la nécessité d'une contre psychanalyse après fait une analyse. La contre psychanalyse, étant entendu qu'elle aurait visé justement à ce nettoyage du sens que j'évoque ici.

Alors il parle d'usage logique du symptôme et il s'agit, en effet, d'une pratique orientée par le mode logique. Il ne faut pas s'imaginer que le hors sens, c'est la nuit noire. Quand Lacan situe le sinthome comme du réel hors sens, c'est au sens où la logique procède hors sens, qu'elle formalise, qu'elle pose ses axiomes et qu'elle déduit hors sens c'est-à-dire en opérant dans un champ du langage nettoyé de la signification. Vous trouvez ça déjà dans l'écrit de Lacan qui s'appelle « L'Étourdit », la connexion de la logique et du réel quand Lacan écrit : *la logique est la science du réel.* Ces affinités de la logique et du réel sont à l'opposé des affinités de la philosophie et de l'être. Le hors sens qu'il évoque, c'est le hors sens qui est le résultat de nettoyage du champ dont on exclut la signification pour manier la lettre. Cet hors sens, donc, ce n'est pas simplement : on se cogne partout, on ne voit rien, on ne peut rien en dire mais il a y, au fond, possibilité d'une articulation. Que Lacan, dans son tout tout dernier enseignement, soit venu à douter de cette articulation elle-même, c'est un autre chapitre. Ici, je me tiens à ce que ça me suggère de la deontoligation la pratique analytique qui suppose – l'hérésie, ça n'est pas de quitter le champ du langage, c'est d'y demeurer, mais en se réglant sur sa partie matérielle, c'est-à-dire sur la lettre au lieu de l'être. Il est été arrivé à Lacan de jouer au contraire sur les affinités de la lettre et de l'être, sur les assonances ; dans son article qui s'appelle ''L'instance de la lettre'', il en joue. Mais c'est tout au contraire, dans la période de sa réflexion que j'évoque, il passe par le mot

lituraterre – littérature transformé comme je l'ai dit, pour faire valoir la lettre comme litura, comme déchet et donc pour l'arracher à ses affinités avec l'être. Le réel du sinthome que Lacan nous propose dans cette phrase d'atteindre, disons que c'est la pure percussion du corps par le signifiant, par la parole. C'est ainsi d'ailleurs que Lacan définit à cette occasion les pulsions comme l'écho dans le corps qu'il y a un dire.

Ce thème de la résonance est familier à Lacan puisque dès son premier texte ''Fonction et change de parole et du langage'' il l'introduit, et d'ailleurs comme le titre de sa troisième et dernière partie page deux cent quatre vingt neuf des *Écrits* ''Les résonances de l'interprétation''. La notion de résonance est là d'emblée mais au début de l'enseignement de Lacan, elle est prise dans une poétique du langage. Alors qu'ici, il s'agit d'un usage logique. La percussion, elle nécessite pour retrouver la percussion initiale il s'agit d'un usage logique qui serait capable de tarir le sens, de couper de souffle. Lacan l'évoque à propos de Joyce dont il dit qu'il coupe le souffle du réel, qu'il coupe le souffle du rêve de la littérature. avec son *Finnegans wake* qui est écrit dans une langue personnelle, qui joue de toutes les assonances et il dit que c'est à cette occasion que Joyce a mis au jour le sens du symptôme littéraire.

Autrement dit la littérature rêve et Joyce, avec son roman d'assonance, montre de quoi elle est fait matériellement. Et en nous montrant de quoi elle est faite matériellement, il la réveille. Il la réveille pour qu'il finisse, pense Lacan. La littérature ne pouvait se soutenir que de son rêve, que de ne pas savoir de quoi elle était faite. Et bien ce qui est à l'horizon que dessine Lacan - j'irai jusque là, moi je le situe dans l'espace de l'outrepasse - c'est de mettre en jour le sens du symptôme psychanalytique. C'est-à-dire de quoi est fait une psychanalyse. C'est ça qui vient au premier plan dans l'outrepasse, de quoi est fait votre attachement à la psychanalyse ? À la jouissance de la psychanalyse.

La aussi il y a rêve qui implique, qui appelle un réveil qui ne se fait pas sur modèle de leffet de vérité. Pour cela, il faut suivre Lacan dans ce qu'il nous indique, et c'est là-dessus que convergeait le séminaire du *Sinthome,* je l'ai montré à Montpellier, dans une atmosphère de rigolade qui n'est pas la notre ici ! J'ai montré que la pratique que Lacan nous indique où qu'il peut nous permettre d'inventer, où qu'il peut nous permettre de théoriser quand c'est la notre, passe par une désublimation qui n'épargne pas la théorie psychanalytique et qui décape sa pratique de son orientation vers la vérité et même de son adoration de la vérité, une pratique qui vise au serrage du réel du symptôme. Au fond nous avons eu l'exemple d'emblée à Montpellier a propos de - j'avais cueilli comme ça des phrases cliniques de Lacan et j'avais obtenu celle-là d'abord - *arracher l'obsessionnel à l'emprise de regard.* Ça ne va pas de soi qu'on puisse dire que ce soit là l'essentiel. On dirait dans psychanalyse qu'il s'agit de l'idéal du moi, de l'instance qui surveille et qui juge. On évoquerait l'Homme aux rats qui, à un moment crucial de sa jouissance, s'en va s'ouvrir la porte pour voir si son père n'est pas là. Au fond, ce que Lacan indique au contraire, c'est que le père, le grand I de l'idéal du moi, au fond ce

sont des fictions. Ce sont des fictions qui permettent de méconnaître ce qu'il y a à la racine qui est la présence de regard. Le réel de symptôme obsessionnel, ce n'est pas le père. Ce n'est pas l'idéal du mois. Le réel de symptôme obsessionnel que Lacan nous invite à atteindre, c'est le regard. L'idéal et le père sont dérivés du regard. C'est dans ce sens que Lacan peut dire que la vérité est sœur de la jouissance, sœur cadette, c'est-à-dire qu'elle vient après et qu'il y a d'abord la jouissance, ce qui vraiment inverse l'ordre sublimatoire dans lequel l'orthodoxie psychanalytique, y compris la lacanienne, nous a appris à penser.

La théorie analytique, c'est une sublimation de sens. Et c'est pourquoi Lacan faisait appel à une pratique sans vérité. On a rencontré ça dans son tout dernier enseignement et je vois mieux maintenant ce que ça veut dire.

Une pratique sans vérité, c'est une pratique sans la fiction de la vérité, sans la fiction des universaux, c'est une pratique désublimée. Alors quand on proposait à la fin de l'analyse la sublimation comme idéal, voire devenir écrivain, devenir artiste, c'était aussi au nom d'une idée de l'art que Lacan conteste dans son séminaire du *Sinthome* en montrant que l'art, à travers exemple de Joyce, il montre précisément que l'art a sa racine dans son réel et lui-même de l'ordre du sinthome. C'est la idée que Lacan avait de *Finnegans wake* que Joyce avait l'écrit pour lui-même et que le fait qu'il l'ait publié n'allait pas de soi et que c'est parce qu'il avait des mauvaises intentions, c'est parce qu'il avait l'intention de couper le sifflet aux autres écrivains, et d'en finir avec la littérature. Qu'est-ce que ça veut dire ça ? C'est que Lacan ici nous invite à traiter l'œuvre d'art elle-même, cette œuvre écrite, à partir de la pulsion, à partir, si je puis dire, de la pulsion scriptuaire. Qu'elle est à entendre dans l'auto-érotisme du parlêtre. De la même façon, c'est dans ce *Séminaire* que Lacan réduit, désublimise le père en disant que le père n'est qu'un symptôme. Et c'est pourquoi il parle de perversion. Il a de l'ironie bien sûr, puisque le père est supposé, dans la psychanalyse orthodoxe, être le support de normal et que Lacan fait entendre ce qu'il comporte de pathologique. Mais ce aussi dire que du père il n'y a que des versions, que l'essence qu'on appelle'' le père'' et précisément *le nom du père,* qui a été isolé par un certain orthodoxe qui s'appelait Lacan Jaques, eh bien que précisément le père n'existait pas. Dans la pratique de la psychanalyse il n'existe que des pères, singuliers. Au fond la désublimation, la chute des idéaux et des universaux, elle a commencé pour Lacan a partir de la sexualité féminine, lorsqu'il a pu dire : La femme n'existe pas, il y a des femmes, eh bien, de proche en proche, il l'a étendu a toutes les catégories et en particulier de celle du père. Mais c'est dans le même esprit qu'il peut dire que « le vrai – c'est aussi une phrase que j'avais proposée à Montpellier, de Lacan – le vrai, ça fait plaisir » et qui, bien sûr, fait déchoir le vrai de sa qualité d'effet de vérité pour montrer en quoi il est une affaire de libido. C'est la tension majeure de notre pratique entre logique et libido. Dans les dernières phrases que j'avais fait commenter, il y a celle-ci de Lacan et qui s'entend mieux sur le fond différence entre la psychanalyse orthodoxe et l'hérétique.

« L'analyse, dit-il, est une réponse tout spécialement conne, à une énigme. » Et, bien entendu, c'est la psychanalyse comme orthodoxe qu'il vise là. Elle est toute spécialement conne dans son esprit – voyez là-bas, ça fait rire tout le monde, ici personne, parce que nous sommes des austères - c'est que précisément, l'analyse orthodoxe essaye de répondre à l'énigme sexuelle par un effet de vérité, par un : que la lumière soit, par une élucidation, alors qu'il s'agit, au contraire, d'atteindre ce que la jouissance comporte d'opacité irréductible et c'est là ce que vise l'hérésie lacanienne.

On a pu croire que l'Autre, c'était l'Autre de la parole, l'Autre du désir et Lacan a construit son grave sur cet Autre, et il a même pu situer à côté des formations de l'inconscient le fantasme de la traverser. Évidement, on opère dans un tout autre cadre quand on admet que l'Autre, c'est le corps, qui n'est pas ordonné au désir mais qu'il est ordonné à sa propre jouissance. Que ce réel, Lacan a voulu lui donner la forme boroméenne, on peut en prendre acte, il n'empêche que au cœur, là ou se coincent les cercles, le ronds boroméens, il y a toujours à placer un prélèvement corporel et je vous en ai donné un exemple avec ce regard dont j'ai montré à Montpellier comment on pouvait le retrouver dans nos différentes structures cliniques.

Ce sera publié, Montpellier, les travaux de mes collègues, la discussion et donc n'en dirai pas davantage aujourd'hui en vous donnant rendez-vous à la semaine prochaine.

Fin de la leçon XV de l'Être et l'Un du 25 mai 2011

Orientation lacanienne III, 13.

# L'Être et l'Un

Jacques-Alain Miller

Quinzième et dernière séance du *Cours*

(mercredi 15 juin 2011)

## XV

Comme je vous l'ai indiqué la dernière fois, le Cours que je vous ai dispensé cette année s'est en fait bouclé, à trouvé son point de capiton, non pas ici mais à Montpellier lors d'une journée d'études qui était consacrée au livre XXIII du *Séminaire, le Sinthome.*

Vous aurez l'occasion de lire le compte rendu de cette journée qui sera publié sous la forme d'un livre. La réunion d'aujourd'hui, qui sera la dernière de l'année est donc un post-scriptum à ce Cours. Ce Cours dont le titre m'apparaît au terme ne pas pouvoir être autre que l'*Être et l'Un.* Le mot de post-scriptum, que j'ai employé, est d'autant plus approprié que c'est en effet un texte rédigé à la suite de ce Cours que nous apporte la personne qui est ici à mon côté et qui a été cette année avec vous dans mon assistance. Seulement elle, elle s'est inspirée de ce Cours pour un travail qui porte sur la première moitié de ce titre, sur ce qu'est l'être dans l'enseignement de Lacan.

Elle s'est donc intéressé à l'ontologie et à ce qu'elle appelle « ses usages lacaniens. » Clotilde Leguil, c'est son nom - je m'excuse de ne pas avoir annoncé sa présence, c'est du aux incidents qui m'ont obligé d'annuler les réunions prévues il y a quinze jours et la semaine dernière - Clotilde Leguil est d'autant plus qualifiée pour nous parler des usages lacaniens de l'ontologie qu'elle est l'auteur d'une thèse - qui deviendra un livre - portant sur l'articulation entre l'enseignement de Lacan et la philosophie de Jean-Paul Sartre.

Elle y montre ce que Lacan doit à Sartre mais surtout ce par quoi Lacan est allé au-delà de Sartre, en particulier concernant la description et l'analyse de l'angoisse et au-delà de ce que Sartre appelait son ontologie, son ontologie phénoménologique.

Clotilde est philosophe. Elle est d'ailleurs l'auteur d'un certain nombre d'ouvrages de philosophie mais elle exerce aussi la psychanalyse et, comme je vous l'ai dit, elle est l'auditrice attentive de ce Cours mais, si je me souviens, bien non pas seulement depuis cette année mais depuis quelque dix ans et donc elle est tout à fait compétente pour traiter le thème qu'elle s'est proposé.

Je n'ai pas hâté le mouvement, au cours de ces dix années, pour vous la présenter. Je le fais aujourd'hui parce que son travail constitue un appoint, un apport particulièrement opportun au cours de cette année et aussi parce qu'elle prendra rang pour la première fois l'an prochain parmi les enseignements permanents du Département de psychanalyse de l'Université de Paris VIII et donc un certain nombre

d'entre vous pourront suivre régulièrement ses cours.

C'est, si je puis l'ajouter, c'est une tête très bien organisée, qui exprime ses idées de la façon la plus aisée et la plus accessible et vous savez que j'accorde un grand prix à la clarté et à l'ordre dans les pensées.

Avant de lui donner la parole - et je la reprendrai ensuite – pour converser avec elle sur ce qu'elle aura apporté et faire quelques remarques, il faut quand même que je dise que le thème traité n'aurait pas eu l'agrément de Lacan. Lacan avait horreur qu'on lui rappelle sa dette à l'endroit de Sartre. Je le dis avec certitude parce que jadis, je m'y étais employé à son Séminaire. J'avais signalé au cours d'un exposé, et très rapidement, en quelques phrases, que les termes dans lesquels Sartre parlait de la conscience entre guillemets « pure », celle qu'il appelle, nous verrons ça peut-être après, (l'ontique oppositionnelle ? – à vérifier) étaient les mêmes que Lacan utilisaient pour évoquer le statut de l'inconscient. Je signalais non pas une identité de pensée entre les deux mais une analogie formelle. Je crois pouvoir attribuer à la bienveillance de Lacan à mon endroit le fait qu'il ait maîtrisé sa fureur pour se contenter de récuser sans ménagement cette articulation.

En effet, s'il a rendu hommage au talent - fabuleux, dit-il - dont Sartre faisait preuve dans ses descriptions, phénoménologiques, il a toujours considéré l'abord sartrien des questions comme confusionnel. Mais confusionnel veut dire que c'était en apparence si voisin de son propre abord, en quelques occasions, que l'on pouvait s'y tromper, surtout à l'époque où la pensée sartrienne devenait entre guillemets le paysage intellectuel français, ce qui fait que ce Lacan essayait de faire valoir était volontiers rabattu sur la pensée qui s'exprime dans l'*Être et le néant.*

Pour les distinguer, pour les opposer, il suffira de rappeler que l'inconscient comme tel est, à proprement parler, impensable pour Sartre vu sa définition de la conscience et que le concept de l'inconscient est, chez Sartre, remplacé par la notion de mauvaise foi. C'est-à-dire : la conscience sait mais ne veut pas savoir, fait comme si elle ne savait pas. Donc, ici, le non savoir est indexé sur un « comme si », c'est-à-dire qu'on joue la comédie et, il faut bien dire, chez Sartre, tout le monde joue la comédie. Le problème, c'est lui aussi ! Et il a fini par le dire en clair, d'ailleurs, dans sa courte mais mémorable autobiographie intitulée *Les mots* où il explique en somme que, depuis tout petit, il joue la comédie. C'est ça son vécu existentiel dont il fait témoignage et les exemples à l'époque étaient fort connus, celui de la dame dont le monsieur prend négligemment la main et la dame fait comme si elle ne s'en rendait pas compte, ne se rendait pas compte des l'implications éventuelles du geste et de la tolérance qu'elle a à son égard.

Autre exemple : le fameux garçon de café - comme il n'y en a plus d'ailleurs, ou bien peu – le garçon de café du Flore, qui en fait trop, qui joue le garçon de café, faute de pouvoir s'identifier pleinement. Voilà. Les exemples sont tirés de la vie ordinaire de l'intellectuel germanopratin dont Sartre avait au moins le privilège d'être un des premiers. Ça n'est pas tiré de la clinique à proprement parler. Le fait que, selon Sartre, l'être de la conscience n'est rien, est néant, veut dire pour lui que l'identification est impossible. Ce n'est jamais qu'un

rôle, tout est jeu de rôles, ce n'est pas pour de vrai ! L'identification est comédie, le refoulement est mauvaise foi et c'est à partir de ces principes que Sartre avait entrepris, dans *l'Être et le néant,* de forger une psychanalyse à sa main, dite psychanalyse existentielle, qui était une psychanalyse sans l'inconscient - tout simplement. Et donc ça n'avait pas du tout le goût de la psychanalyse, il faut dire, et c'était à rebours de Lacan et de son effort pour rendre compte de l'inconscient justement, de l'inconscient freudien.

Il a fallu, au sein même des emprunts que Lacan a pu faire à certains points de la philosophie de Sartre, que Lacan bataille contre les implications de cette philosophie pour rendre pensable l'inconscient, pour élaborer les conditions de cette pensabilité, si je puis dire, pour élaborer le statut ontologique de l'inconscient, ses modalités d'être. Clotilde va donc nous donner un parcours dans l'enseignement de Lacan qui est indexé sur le mot être. C'est un mot auquel on ne faisait pas trop attention dans l'enseignement de Lacan et même peut-être d'une façon générale.

Je me souviens encore de mon maitre Canghilem, philosophe, épistémologue, me disant, dans un café aujourd'hui disparu, au coin de la rue St Jacques et du Bd St Germain, alors que je le questionnais sur le cas qu'il faisait de l'être, de l'ontologie, voire de Heidegger, me répondant : *l'être, c'est un passe partout,* ce que j'avais trouvé un peu court. Mais au moins, être, c'est un mot passe partout, et c'est un mot qui est devenu visible dans le discours de Lacan, un mot qui clignote désormais quand on lit Lacan, ou quand je le relis même, à partir de ce que j'ai essayé d'élaborer cette année et Clotilde va donc procéder maintenant, sur la piste de ce mot, à nous présenter des étapes successives de l'ontologie de Lacan et des usages qu'il en a fait. Donc je vous donne la parole.

**Usages lacaniens de l'ontologie**

Clotilde Leguil

Pour le cours du 15 juin 2011 de Jacques-Alain Miller

Dans la traversée de l'œuvre de Lacan que Jacques-Alain Miller a pu nous proposer cette année, après avoir rendu compte l'année dernière de la logique de la vie de Lacan, a émergé ce qu'il a appelé *le passage de l'ontologie à l'hénologie*, c'est-à-dire au sein de l'élaboration et de la pratique de la psychanalyse, un changement de perspective conduisant à passer d'un propos sur l'être à un propos sur l'Un, d'une interprétation visant le désir et le manque à être à une intervention visant la lettre et le réel. Le tout dernier enseignement de Lacan aurait ceci de déroutant, nous a-t-il montré, qu'il

s'agit aussi d'un adieu à l'ontologie, c'est-à-dire aussi bien d'une approche de la parole non plus en tant qu'elle est à même dans l'expérience analytique de faire accéder le sujet au *noyau de son être*, mais en tant qu'elle est itération d'un événement de corps produit par la *pure percussion du corps par la parole*. Bien que le dernier enseignement de Lacan soit donc marqué par cette « désontologisation de la psychanalyse », je souhaitais revenir sur les usages lacaniens de l'ontologie dans la mesure où, me semble-t-il, le tout dernier enseignement de Lacan n'invalide pas le précédent, dans la mesure où le tout dernier enseignement de Lacan conduit à penser ce qui ne change pas dans l'analyse, les restes *sinthomatiques* irréductibles, alors que l'enseignement classique permet de penser ce qui change, c'est-à-dire aussi bien en quel sens une analyse opère une transformation sur le sujet, quand bien même pour finir il faudrait savoir buter sur un irréductible qui ne changera jamais, et qui résulte de notre façon à chacun d'être vivant, en tant que *parlêtre*.

Je voulais donc revenir sur l'ontologie car il me semble remarquable que Lacan, tout en étant structuraliste, ait pu développé son ontologie, à différents moments de son enseignement. Ce rapport à l'ontologie, c'est-à-dire au fait de tenir un discours sur l'être, distingue Lacan parmi tous les structuralistes. Il n'y a en effet pas d'ontologie chez Lévi-Strauss, chez Foucault, ni chez aucun des penseurs structuralistes. Le structuralisme est un méthode dont on ne peut déduire aucune ontologie. Il s'agit d'une façon de rendre compte du réel à partir de l'ordre symbolique, à partir des rapports des éléments entre eux au sein d'un système, qui ne permet pas de formuler une conclusion sur l'être lui-même. Il n'y a donc pas d'ontologie dans l'anthropologie lévi-straussienne, ni dans la linguistique saussurienne.

Lacan avec son ontologie passe lui du registre de la description de la structure, au registre du fondement même du sujet en tant qu'être.

Claude Lévi- Strauss ne s'est d'ailleurs pas privé de critiquer la façon dont Lacan était structuraliste en affirmant qu'il n'éprouverait « aucune indulgence envers cette imposture qui (…) glissant une métaphysique du désir sous la logique du concept retirerait à celle-ci son fondement[1] ». Et en effet, ce qui sépare Lacan des structuralistes de son temps, c'est que tout en introduisant le structuralisme dans la psychanalyse, il a cherché à formuler une ontologie fondée sur le sujet et son désir d'être. Pour ma part, c'est en m'intéressant à la façon dont Lacan avait pu, entre 1946 et 1967, reprendre certains concepts de l'ontologie phénoménologique sartrienne pour re-fonder la psychanalyse que je me suis interrogée sur ce rapport à l'ontologie au cœur même de la praxis analytique. Ainsi l'ontologie lacanienne ne relève pas seulement d'un rapport à Hegel qui a permis en effet à Lacan de concevoir la psychanalyse comme un procès dialectique de reconnaissance du désir, mais aussi d'un rapport à Sartre qui conduit à concevoir le néant d'être comme ce noyau qu'on peut rencontrer à la fin de l'analyse telle qu'elle est conçue en 1967, c'est-à-dire à partir de la traversée du fantasme.

Cette direction du rapport d'un certain Lacan à un certain Sartre, à savoir le Lacan de l'âge classique structuraliste et le premier Sartre des années quarante, m'avait été indiqué par le travail de Jacques-Alain Miller il y a maintenant plus de dix ans, dans son cours de l'année 1999 sur « L'expérience du réel dans la cure analytique ». Il avait pu alors rendre compte de la façon dont l'appui sur certains éléments de la philosophie de Sartre avait

[1] Lévi-Strauss C., *L'Homme nu*, Plon, 1971, p. 563.

permis à Lacan de « libérer la psychanalyse de la prison de l'ego[2] », selon son expression, c'est-à-dire de la dépsychologiser au profit d'un retour à Freud et à l'inconscient. Je précise d'emblée que le rapport de Lacan aux concepts existentiels ne relève en rien d'une reprise de la psychanalyse existentielle elle-même telle que Sartre a pu essayer de la formuler. Lacan n'a eu de cesse de critiquer cette psychanalyse existentielle qui refuse le postulat de l'inconscient, c'est-à-dire au fond refuse l'apport singulier de Freud. Il s'agit donc d'un usage tout à fait propre à Lacan des concepts de l'ontologie phénoménologique de *L'Être et le Néant* en vue d'un retour à Freud, conduisant du même coup à une reprise subversive de ces concepts délocalisés de leur philosophie d'appartenance.

Néanmoins, il me semble que s'il y a une ontologie de la psychanalyse chez Lacan, s'il a pu dire ainsi dans au cours du Séminaire de l'année 1964, qu'il avait *son ontologie*, comme le rappelait Jacques-Alain Miller cette année, c'est aussi depuis un certain emprunt à l'ontologie sartrienne détournée de sa fonction philosophique initiale qu'il a pu l'affirmer. Cela transparaît à travers les concepts même qui sont ceux de son ontologie, et qui ne sont pas ceux de l'ontologie aristotélicienne (à laquelle il se référera pour s'en séparer en 1972-1973 dans le Séminaire *Encore*), mais ceux de l'ontologie telle qu'elle est formulée en 1943 dans *L'Être et le Néant* par Sartre, reprenant à la fois la phénoménologie husserlienne et l'ontologie heidegerrienne. Ainsi, les concepts de *manque-à-être*, de *désir d'être*, de *désêtre*, sont propres à Lacan, mais témoignent de ce qu'il a pu récupérer de l'ontologie sartrienne afin de lui assigner un autre but, en l'utilisant afin de reformuler

[2] Miller J.-A., *L'Orientation lacanienne*, « L'expérience du réel dans la cure analytique » (1998-1999), inédit, enseignement prononcé au CNAM dans le cadre du Département de psychanalyse de Paris VIII, leçon du 17 mars 1999.

la psychanalyse freudienne. Car en effet, s'il n'y a pas d'ontologie chez les structuralistes, il n'y a pas à proprement parler d'ontologie chez Freud non plus. On pourrait dire en ce sens qu'à la métapsychologie freudienne, Lacan a substitué une ontologie qui est sa marque propre.

Mais pourquoi Lacan a-t-il déployé ainsi une ontologie ? En quel sens cette ontologie sert la psychanalyse ? S'il s'est séparé de l'ontologie, c'est-à-dire de la référence à la catégorie de l'Être, pour faire valoir dans son tout dernier enseignement la catégorie du réel, si la logique a ainsi pris le dessus sur l'ontologie, néanmoins le rapport à cette ontologie ne fut pas accidentel, il ne fut pas ponctuel, il fut d'une certaine façon un invariant, un point fixe dans l'approche proposée par Lacan de la psychanalyse.

Mais ce qu'on pourrait dire, c'est qu'il y a différents usages de l'ontologie selon les enjeux qui sont ceux de la démonstration de Lacan quant à l'essence de la psychanalyse à tel moment de son enseignement. Je distinguerai alors quatre temps dans l'enseignement de Lacan, quatre temps précédant son dernier enseignement, quatre temps correspondant à quatre usages distincts de l'ontologie phénoménologique, c'est-à-dire de l'ontologie empruntée à la philosophie contemporaine du début du XXe siècle, relevant d'un effort pour penser le sujet lui-même et son être. Je vous propose de déplier ces quatre usages de l'ontologie correspondant à quatre moments différents de l'élaboration lacanienne.

1. On pourrait dire tout d'abord que l'ontologie, la référence à l'être lui-même, apparaît dès les *Propos sur la causalité psychique* conduisant Lacan à s'opposer à Henri Ey. En effet, cherchant en 1946 à préciser l'objet de la psychiatrie, Lacan fait entrer en scène l'ontologie contre

l'organo-dynamisme. Alors qu'Henri Ey recherche la causalité de la folie à partir d'une reprise de la théorie neurologique de Jackson, et se voit conduit à penser le délire lui-même comme une altération des fonctions supérieures du psychisme, Lacan répond en avançant que « le phénomène de la folie n'est pas séparable du problème de la signification pour l'être en général, c'est-à-dire du langage pour l'homme[3] ». Cette *causalité essentielle* de la folie, c'est la causalité psychique qui relève elle-même d'une croyance du sujet sur son être.

Ce n'est donc pas en termes de déficit qu'il faut concevoir la folie, ni en termes d'altération des fonctions supérieures, ni en termes de désadaptation à la réalité, mais en termes ontologiques, c'est-à-dire à la fois en tant que rapport à la signification en général et en tant que rapport à l'être. La folie est ainsi définie par Lacan comme « la virtualité permanente d'une faille ouverte[4] » dans *l'essence* de l'homme, qui le conduit à méconnaître non pas tant la réalité que « la dialectique de l'être[5] ». Cette immédiateté de l'identification, que Lacan appelle l'infatuation, relève d'une croyance délirante sur l'être que l'on est, et non pas d'une erreur de jugement, d'une défaillance organique ou d'un défaut des fonctions supérieures de synthèse psychique. L'ontologie surgit donc ici dans le discours de Lacan pour faire valoir la causalité *essentielle* de la folie, et au-delà même de cette causalité, l'absence de causalité dernière qu'il formule comme « insondable décision de l'être[6] ».

En cette formule restée célèbre, Lacan reprend ce que Sartre avait pu repérer comme un irréductible, c'est-à-dire une *détermination spontanée de notre être*, que l'on ne peut expliquer au-delà d'elle-

[3] Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », in *Ecrits*, Le Champ freudien, Seuil, 1995, p. 162.

[4] Lacan J., ibid., p. 177.
[5] Lacan J., ibid., p. 172.
[6] Lacan J., ibid., p. 177.

même, qui est le sujet lui-même en tant qu'il ne se fonde sur rien d'autre que sur une *décision d'être*. Chaque sujet étant ainsi toujours selon Sartre séparé de son essence, néant d'être, cherche « une solution au problème de l'être[7] ». On peut donc dire que dans les *Propos sur la causalité psychique*, Lacan, tout en s'appuyant sur Hegel et Heidegger, emprunte à l'ontologie phénoménologique sartrienne cette idée d'une faille dans l'essence du sujet qui fait que l'on pourrait rendre compte de l'infatuation du fou comme d'un choix d'être contre le manque d'être. C'est la première apparition de l'ontologie chez Lacan qui inaugure aussi un style singulier dans la façon de réinventer la psychanalyse.

2. Si l'on avance maintenant un peu plus dans l'âge d'or de l'enseignement de Lacan, l'âge d'or structuraliste, celui de *Fonction et champ de la parole et du langage* en 1953, celui des Séminaires des années cinquante, on peut repérer un nouvel usage de l'ontologie phénoménologique : il s'agit dorénavant d'une ontologie contre la psychologie, d'un discours sur le désir d'être et sa précarité contre la psychologie de la dépendance, contre l'*egopsychology*, contre la relation d'objet. Lacan se sert dorénavant de l'ontologie sartrienne du désir d'être pour critiquer tout idéal d'adaptation du moi à la réalité, de maturation des instincts et de rapport harmonieux à l'objet, tout idéal d'autonomie du moi.

Il conçoit ainsi l'objet même de la psychanalyse à partir du désir et de la parole. Et s'il considère que la fonction de la parole a été oubliée par les post-freudiens, qui s'intéressent davantage à ce que le sujet ne dit pas qu'à ce qu'il dit, c'est aussi pour rendre compte du désir d'être comme ce qui fonde le sujet

[7] Sartre J.-P., *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Tel Gallimard, 1991, p. 528.

qui parle au-delà du moi imaginaire. « Que le sujet vienne à reconnaître et à nommer son désir, voilà quelle est l'action efficace de l'analyse. Mais il ne s'agit pas de reconnaître quelque chose qui serait là tout donné, prêt à être coapté. En le nommant, le sujet crée, fait surgir une nouvelle présence dans le monde[8] » affirme-t-il ainsi en 1955. Ce désir qui vient à être en étant nommé, Lacan en rend compte comme d'un « rapport d'être à manque[9] » qui n'est pas « manque de ceci ou de cela mais manque d'être par quoi l'être existe[10] ».

Il reprend ainsi explicitement au cours de ce *Séminaire sur le moi* la définition sartrienne du désir considéré comme relatif au néant d'être du sujet. Sartre affirmait pour sa part en 1943 que « le désir est manque d'être, il est hanté en son être plus intime par l'être dont il est le désir[11] ». Et avant même de rendre compte ainsi du désir dans *L'Être et le Néant*, Sartre avait pu dans son tout premier essai de 1936 *La Transcendance de l'ego*, lui aussi critiquer l'ego, en tant qu'objet, l'ego en tant que transcendant au sujet, l'ego comme relevant d'une opération réflexive de la psychologie en tant qu'elle fige le sujet sous les espèces d'un psychisme qui opacifie ce qui n'est qu'intentionnalité vide. Si Lacan insiste tant sur la portée ontologique du désir, c'est-à-dire sur le fait que le désir n'a rien à voir avec le désir de tel objet en particulier, et donc ne peut se saisir à partir d'une logique de la frustration et de la gratification, c'est pour rendre compte de l'inconscient freudien lui-même en tant que formulation de désir, inconscient qui aurait été ensuite effacé par les post-freudiens au profit d'une référence au moi et à la

[8] Lacan J., *Le Séminaire, livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Le Champ freudien, Seuil, 1980, leçon du 19 mai 1955, p. 267.
[9] Lacan J., ibid., p. 261.
[10] Lacan J., ibid.

[11] Sartre J.-P., *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Tel Gallimard, 1991, p. 126.

relation d'objet. Ce qui distingue fondamentalement le sujet de l'inconscient, comme sujet qui parle, du moi imaginaire, c'est que le sujet qui parle renvoie à l'être même en tant que désir, alors que le moi n'est qu'une image silencieuse permettant d'oublier le *manque-à-être* produit par le langage, c'est-à-dire effaçant la castration.

Cette reprise du désir d'être sartrien au sein d'une critique de la psychologie du moi permet à Lacan de rendre compte de la découverte de Freud en tant qu'elle est celle, écrit-il, « du champ des incidences, en la nature de l'homme, de ses relations à l'ordre symbolique, et la remontée de leur sens jusqu'aux instances les plus radicales de la symbolisation dans l'être[12] ». L'ontologie permet donc à Lacan de réduire le champ de la psychologie à celui de l'imaginaire, le champ du moi à celui de l'inertie, considérant le moi comme un objet parmi d'autres objets et de rendre compte de l'être du sujet qui parle et de son désir comme *excentrique* à toute satisfaction. Ainsi Lacan peut dire en 1958 au cours de son Séminaire sur « Les formations de l'inconscient » que « ce à quoi confine le désir, non plus dans ses formes développées, masquées, mais dans sa forme pure et simple, c'est à la douleur d'exister[13] », par-delà donc toutes les contingences qui ont pu contrarier le cours d'une existence singulière.

3. Dans un troisième moment, celui du début des années soixante, on peut distinguer un nouvel usage de l'ontologie relatif à la remise en cause de la souveraineté de l'ordre symbolique. C'est dans le Séminaire de 1959-1960 sur *L'Ethique de la psychanalyse* que Lacan introduit l'ontologie pour rendre compte du statut de la pulsion. Un des sous-

[12] Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Ecrits*, Le Champ freudien, Seuil, 1995, p. 275.

[13] Lacan J., *Le Séminaire, livre V, Les Formations de l'inconscient*, texte établi par J.-A. Miller, Le Champ freudien, Seuil, 1998, leçon du 23 avril 1958, p. 338.

titres choisis par Jacques-Alain Miller dans le texte établi de la leçon du 27 janvier 1960 est ainsi « la pulsion, notion ontologique[14] ». Lacan énonce en effet à la fin de la leçon sur «La création ex nihilo » que « le *Trieb* ne peut aucunement se limiter à une notion psychologique – c'est une notion ontologique absolument foncière, qui répond à une crise de la conscience, que nous ne sommes pas forcés de pleinement repérer parce que nous la vivons[15] ». Lacan précise donc ici lui-même l'usage qu'il peut faire de l'ontologie pour relire Freud. Si Freud a pu dire, dans sa *Métapsychologie*, de la pulsion qu'elle est était « un concept-limite entre le psychique et le somatique[16] », Lacan montre en quel sens cette frontière indique que la pulsion n'est ni psychologique ni biologique, mais ontologique. Mais cette ontologie-là est déjà un dépassement de l'ontologie phénoménologique et annonce ce que Jacques-Alain Miller a appelé cette année dans son cours le *renoncement à l'ontologie* au profit du registre du Réel. Déplacer ainsi l'ontologie, de l'être qui parle à la pulsion, tel que Lacan le fait en 1960, c'est en effet déjà dépasser l'ontologie sémantique qui faisait du langage le lieu même de l'être pour indiquer un autre niveau d'approche du symptôme à partir de la pulsion.

Au sein de ce troisième temps du début des années soixante, s'opère alors, ce qu'on pourrait appeler un renversement de l'ontologie phénoménologique et sémantique. C'est spécifiquement dans le Séminaire de 1962-1963 sur *L'Angoisse* que l'on peut repérer ce renversement. L'affect d'angoisse a pu en effet être considéré par les philosophes de l'existence

[14] Lacan J., *Le Séminaire, livre VII, L'Ethique de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Le Champ freudien, Seuil, 1986, leçon du 27 janvier 1960, p. 139.
[15] Lacan J., ibid., p. 152.
[16] Freud S., « Pulsions et destin des pulsions », in *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, nrf, idées/Gallimard, 1976, p. 18.

comme Heidegger et Sartre, comme l'affect privilégié permettant d'accéder à l'être même du *Dasein* ou au néant d'être du sujet. Etre angoissé, c'était en ce sens, non pas être angoissé par telle ou telle situation du monde, par tel ou tel objet en particulier, mais être en rapport avec son être en tant que néant d'être. La notion ontologique première, celle à laquelle l'angoisse nous conduit, c'est ainsi d'un point de vue existentiel le néant.

Mais avec Lacan en 1962, l'angoisse qui était mode d'accès au registre ontologique, c'est-à-dire au questionnement sur l'être dans la philosophie contemporaine allemande et française du début du XXeme siècle, devient mode d'accès au Réel. Ainsi dans son introduction au Séminaire de *L'Angoisse*, Jacques-Alain Miller avait pu montrer que *l'objet a*[17], cet objet qui n'entre pas dans la sphère des échanges, cet objet incommunicable mais devant lequel l'angoisse surgit, était un des modes d'accès au réel. Il ne s'agit plus donc d'accéder à l'être, au *noyau de notre être*, mais d'accéder au Réel, en tant que le symptôme a une consistance qui n'est plus seulement symbolique mais aussi pulsionnelle.

Ainsi on peut dire que dans le Séminaire de *L'Angoisse*, Lacan conserve de l'ontologie phénoménologique le postulat du manque d'être comme point d'appui pour le sujet, mais rend compte de l'angoisse comme du manque du manque, c'est-à-dire précisément de l'angoisse comme surgissant face à un objet en trop qui prive le sujet du manque d'être lui permettant d'accéder au désir. Dans ce que Jacques-Alain Miller avait appelé alors une *plongée en deçà du désir*, et dont on pourrait parler aussi comme d'une plongée en deçà de l'ontologie, surgit une nouvelle définition de l'existence, qui n'est plus manque à être mais

[17] Miller J.-A., « Introduction à la lecture du Séminaire de *L'Angoisse* de Jacques Lacan », in *La Cause freudienne*, n°58, Navarin Editeur, 2004, p. 65.

séparation, sacrifice d'un morceau de corps. C'est cette part perdue dont Lacan peut dire en 1964 qu'elle « est prise dans la machine et (qui est) à jamais irrécupérable[18] ». Avant d'accéder à la dialectique de l'être, c'est-à-dire à la dialectique signifiante, celle de la machine symbolique, le sujet se sépare d'un morceau de son corps, qui est aussi la condition de la rencontre avec le monde de l'Autre.

Lacan reprend alors le vocabulaire ontologique du délaissement, de la déréliction, pour rendre compte de cette séparation inaugurale, de cette *cession de l'objet* qui est aussi bien le sujet lui-même, mais c'est pour faire émerger le rapport du sujet à la pulsion. L'angoisse – telle que la psychanalyse l'appréhende - ne surgit pas devant le néant, mais devant *l'objet a* qui apparaît là où il ne devrait rien y avoir et qui fait émerger une stimulation pulsionnelle exigeant satisfaction. Le danger devant lequel l'angoisse surgit n'est pas donc le néant, qui finalement pour Lacan n'est pas l'objet de l'angoisse mais la *Chose*, l'objet dernier auquel tous les autres objets renvoient. On pourrait donc parler à partir de la pulsion et de l'angoisse d'une plongée en deçà de l'ontologie qui témoigne d'une orientation de la praxis sur la répétition et la pulsion et non plus seulement sur la parole et le refoulement.

4. Enfin, en un quatrième moment qui marque un re-commencement pour Lacan, apparaît un nouvel usage de l'ontologie destinée elle-même à être dépassée par l'éthique. Il s'agit du Séminaire XI de l'année 1964 sur *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* dans lequel Lacan répond à son ex-communication par un effort de re-fondation de l'inconscient, en tant que l'inconscient se définit

[18] Lacan J., *Le Séminaire, livre X, L'Angoisse*, texte établi par J.-A. Miller, Le Champ freudien, Seuil, 2004, leçon du 8 mai 1963, p. 249.

comme une discontinuité surgissant au cœur du discours, comme une béance, qui obéit à une structure temporelle. Jacques-Alain Miller rappelait cette année dans son cours que c'est en 1964 qu'il s'était adressé pour la première fois à Lacan en public pour l'interroger sur son ontologie – à partir des références à l'ontologie apparaissant déjà dans son écrit de 1958 sur « La direction de la cure », où Lacan peut en effet affirmer que « C'est bien dans le rapport à l'être que l'analyste a à prendre son niveau opératoire[19] ».

Lacan dans sa leçon du 29 janvier 1964 reprend alors la remarque de Jacques-Alain Miller qui portait sur la *fonction structurante d'un manque*[20] permettant donc de rendre compte d'une ontologie. Si Lacan dans les leçons suivantes se référera alors à l'analyse sartrienne du regard pour la célébrer tout en en montrant l'insuffisance, il s'appuie cependant dès ces premières leçons, précisément dans le passage où il répond à cette remarque qui lui est faite, sur l'ontologie phénoménologique pour rendre compte du statut de l'inconscient. En effet, la question se pose de savoir si on peut déployer une ontologie de l'inconscient à partir de cette béance que Lacan a souligné en reprenant l'exemple des débuts de la théorie freudienne de l'inconscient, celui de l'oubli de nom faisant surgir un discontinuité au cœur du discours. Précisons que Sartre n'a jamais déployer une ontologie de l'inconscient puisqu'il ne reconnaissait pas l'existence de l'inconscient. Mais c'est néanmoins en détournant l'ontologie de la conscience elle-même, en tant que Sartre l'avait définie comme un être qui ne parvient pas à être, comme étant sur le mode du *n'être pas*, comme un

[19] Lacan J., « La direction de la cure », in *Ecrits*, Le Champ freudien, Seuil, 1995, p. 615.

[20] Lacan J., *Le Séminaire, livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Le Champ freudien, Seuil, 1973, p. 31.

*n'être pas encore* et un *avoir à être*, que Lacan peut définir l'inconscient comme du *non-réalisé* qui appelle une réalisation.

Lacan affirme ainsi que « la béance de l'inconscient, nous pourrions la dire *pré-ontologique* (…) ce n'est ni être, ni non-être, c'est du non-réalisé[21] », ce qui le conduit à parler de ce qui est ontique dans la fonction de l'inconscient. C'est dire que l'inconscient pour Lacan en 1964 n'est pas à appréhender comme un être, mais comme un apparaître, comme un phénomène qui surgit pour disparaître et dont l'être n'est rien d'autre que ce surgissement. Dans son cours sur *Les Us du Laps* en 1999, Jacques-Alain Miller avait pu ainsi souligner ce statut de l'inconscient comme phénomène, « l'inconscient en tant qu'il s'inscrit comme événement dans la trame du temps[22] », donc comme événement qui surgit *ici et maintenant*, dans l'instant. Et il y a quelque chose d'une reprise du statut même du phénomène tel que Sartre avait pu l'aborder en 1943, puisque pour le philosophe – et c'est ce qui le sépare de Heidegger – il n'y a pas l'Être (avec un « E » majuscule) au-delà des étants, il n'y a pas de noumène derrière les phénomènes, mais il n'y a que les phénomènes et le sujet lui-même, qui n'a d'autre fondement que son manque d'être. Ainsi l'être du sujet n'est rien d'autre que ce manque d'être. L'ontologie phénoménologique sartrienne est ainsi restreinte à l'ontique.

La référence à l'ontique, qui permet ainsi à Lacan de rendre compte du statut phénoménal de l'inconscient comme événement, est néanmoins dépassée au sein même de ce Séminaire. Lacan peut ainsi affirmer que le « statut de l'inconscient (…) si fragile sur le plan ontique,

21 Lacan J., ibid., p. 32.
22 Miller J.-A., *L'Orientation lacanienne*, « Les Us du laps » (1999-2000), CNAM, cours du 15 décembre 1999, inédit.

est éthique[23] ». Finalement là où Sartre avait pu considérer que de l'ontologie phénoménologique on ne pouvait déduire aucune éthique, Lacan lui considère a contrario que de la fragilité ontique de l'inconscient on peut déduire une éthique, et même qu'il faut déduire une éthique. Le statut éthique de l'inconscient, c'est ce qui fait que le surgissement de la présence de l'inconscient appelle un acte, une réponse. C'est pourquoi le psychanalyste fait partie du concept de l'inconscient. C'est pourquoi l'inconscient qui se manifeste sans être rattrapé à temps disparaît aussitôt s'apparentant à la cause perdue. Si Lacan peut ainsi en 1964 chercher à fonder l'inconscient temporel à partir d'une explicitation de l'apparaître même de l'inconscient dans le discours, il en tire des conséquences relatives à la praxis de l'analyse qui ne peut avoir un effet sur la répétition qu'en ponctuant ce qui s'apparente à la rencontre manquée avec le réel, telle qu'elle surgit au hasard de la séance.

Pour finir et pour conclure, je dirai que par-delà les différents usages qu'il a pu en faire, il y a une certaine unité de l'ontologie telle que Lacan l'a déployée. De 1946 à 1967, des *Propos sur la causalité psychique* à la *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école*, on passe du virage qui fait basculer un être dans la folie, virage de l'immédiateté de l'identification à une stase de l'être, à un autre virage qui dans une analyse peut conduire à la passe. Cette *fonction structurante d'un manque* dans l'être que Jacques Alain Miller avait pu souligner en 1964, on la retrouve aussi bien sur le versant de la folie comme trop plein d'être, infatuation du sujet qui croit être ce qu'il est et s'éprouve du même coup méconnu dans son être par l'Autre, que sur le versant de la fin de l'analyse comme accès au

[23] Lacan J., ibid., p. 34.

*désêtre*[24], être déserté par les identifications qui avaient pu remplir le vide du sujet, vidage en quelque sorte de ce qui dans l'être fige le sujet lui-même.

Avec le passage du sujet au *parlêtre*, il reste encore une référence à l'être, mais en effet, comme Jacques-Alain Miller l'a montré cette année, c'est un être qui tient son être de la parole, mais son existence de la jouissance même de ré-itérer les modalités de rencontre avec le langage depuis un corps qui en répercute les échos. L'ontologie apparaît alors seconde par rapport au réel qui est premier. L'ontologie dont Lacan se sépare alors explicitement en 1972-1973 est celle qui prend ses assises dans la philosophie antique, c'est l'ontologie aristotélicienne qu'il avait déjà pu interroger dans son Séminaire de *L'Ethique*, cette ontologie qui oriente l'être à partir d'un Souverain Bien.

Nous pourrions dire que c'est cette ontologie là qui est visée dans l'analogie proposée par Lacan entre la perspective ontologique et le discours du maître, car il s'agit d'une ontologie qui assigne à l'existant un être à accomplir, une essence à atteindre. Or, dans l'ontologie phénoménologie contemporaine, il n'y a pas d'essence du sujet, mais simplement un manque d'être, donc une faille dans l'essence, faille irréductible. Néanmoins, il est vrai que l'ontologie phénoménologique est elle aussi dépassée par Lacan au sens où au-delà ou plutôt en deçà du néant d'être, il reste quelque chose, qui n'est ni être ni non-être, mais *energeia*, activité pulsionnelle, jouissance de l'être. Et pour appréhender la fin de l'analyse, la perspective ontologique en effet ne semble plus suffire, dans la mesure où le *désêtre* ne subsume pas l'*être sexué*. L'ontologie définit ainsi le registre de ce qui permet à l'analyse de transformer l'être pour faire émerger le

[24] Lacan J., « Proposition sur le psychanalyste de l'école », in *Autres Ecrits*, Le Champ freudien, Seuil, 2001, p. 254.

désir, mais le réel laisse apercevoir ce qui ne changera jamais, « en tant que l'être sexué est intéressé dans la jouissance[25] », ce qui relève de notre corps et de la façon dont la musique plus ou moins dissonante de l'Autre a pu s'inscrire dans notre existence.

JAM reprend la parole.

Eh bien merci Clotilde de ce parcours rythmé qui, évidemment, évoque, comme chaque fois que moi-même je parle ici de philosophie, évoque des termes et des références qui ne sont pas d'un usage commun pour l'auditoire. Il faudrait quand même arriver à faire là-dessus une petite avancée. Vous avez fait référence à un article de Sartre, vous avez fait référence à l'*Etre et le néant* mais, évidemment, c'est sept cent pages environ et ça avait d'ailleurs la réputation d'avoir été acheté pendant l'occupation parce que le volume, parait-il, faisait juste un kilo et que, comme on manquait de poids, ça servait, paraît-il, dans les balances. C'est peut-être trop vous demander de connaître ces sept cent pages - qui sont pourtant, dans beaucoup de parties, distrayantes - certaines pages sont délayées - c'est quand même distrayant mais c'est peut-être trop - donc peut-être que ça [26] vous paraît plus maniable et donc c'est l'article auquel j'avais fait référence, qu'a commenté ici Clotilde, ça a été publié d'abord en revue, dans une revue que lisait Lacan, dans laquelle même il a écrit, je crois, qui était la revue des philosophes en pointe dans l'entre deux guerres, et en particulier y écrivait Koyré, que Lacan a connu, et qu'il a pris comme une référence très importante dans sa propre épistémologie, et Kojève également qui avait été accueilli en France par Koyré et qui était dans ses dépendances. C'était la revue *Recherches philosophiques* qui, en mille neuf cent trente six, publie cet article de Sartre qui est son premier - c'est avant son livre sur l'imaginaire, si je me souviens bien – c'est vraiment sa première apparition sur la scène philosophique et qui est vraiment sensationnelle, sous le titre *La transcendance de l'ego*. Ça a été réédité aux éditions Vrin en mille neuf cent soixante cinq par une jeune philosophe qui est devenue par la suite la fille adoptive de Simone de Beauvoir. Je crois que c'est toujours disponible ; ça sera ardu à lire pour ceux qui n'ont pas de formation, là il n'y a pas d'exemples, c'est… mais l'effort se fait quand même sur de beaucoup plus petites pages et moins nombreuses. En tout cas, il est certain que ça a été un article essentiel pour Lacan. Je crois que vraiment ça a marqué, pour lui, un moment et on a les traces dans tout son enseignement. C'est à mettre au rang des articles dont Lacan fera usage plus tard, et qui compteront beaucoup pour lui, de Lévi-Strauss, son article sur l'*Analyse des mythes* qui a inspiré visiblement le *Séminaire* de Lacan consacré au *Petit Hans,* le *Séminaire IV* et l'article de Lévi-Strauss, qui était une critique de la psychanalyse, qui était une critique et même une

[25] Lacan J., *Le Séminaire, livre XX, Encore*, texte établi par J.-A. Miller, Le Champ freudien, Seuil, 1975, leçon du 21 novembre 1972, p. 16.

[26] JAM montre un petit volume contenant l'article dont il va parler.

satire de la psychanalyse, sous le titre de l'*Efficacité symbolique* et Lacan a très bien pris ça et c'est à la fin de cet article qu'il a eu l'illumination de ces trois catégories rapportées les unes aux autres : le symbolique l'imaginaire et le réel.

Ça m'est déjà arrivé de l'expliquer, eh bien cet article de Sartre est à mettre au rang des deux autres et il leur est antérieur. Sartre emploie le mot ego dans le sens philosophique, avec des références philosophiques, mais, par une rencontre merveilleuse, c'est le mot qui est au centre de la seconde topique de Freud qui distingue le moi ou ego, le ça et le surmoi.

Cet article est quand même la base, non pas clinique, mais la base philosophique de la critique à laquelle Lacan va se consacrer après la guerre, la critique de la forme qu'a pris la psychanalyse freudienne aux États-Unis, à partir de quoi elle a rayonné surtout aux États-Unis et à partir de quoi elle a rayonné sur le monde sous le nom d'*Ego psychology,* la psychologie de l'ego.

Tout le premier enseignement de Lacan et la suite, c'est une canonnade, année après année, contre, à partir et contre l'*Ego psychology* comme étant la version en vogue de la psychanalyse, celle qui néglige l'inconscient, lequel est inscrit dans la première topique de Freud et s'appuie exclusivement sur la seconde topique, sur la tripartition *ego ça, ego id super ego,* exclusivement là-dessus, et qui donne une interprétation psychologique de ces trois instances freudiennes.

Le boulet que Lacan met dans son canon à ce moment-là - évidemment pour canonner année après année, il faut beaucoup de boulets de canon - mais au moins un de ses boulets, c'est cette transcendance de l'ego dont, évidemment, il faut dire un mot, que vous avez dit, vous avez dit son rôle - peut-être il faut expliquer le mot transcendance dans ce titre, ce n'est pas au sens où on dit de quelque chose qui est génial : c'est transcendant, mais ce n'est pas non plus la transcendance au sens où on peut l'employer de façon absolue pour désigner les supra êtres quelque part, ce n'est pas non plus, mais ça vous ne ferez pas l'erreur parce que vous ne connaissez pas le sens kantien du mot transcendantal - ça veut, vraiment, il me semble, vous me direz ce que vous en pensez, ça veut dire que l'ego est hors de, ça a plutôt le sens de l'ex-sistence de l'ego. La thèse fondamentale, c'est que l'ego ex-siste hors de la conscience, la thèse fondamentale, c'est de distinguer pour ça la conscience et l'ego et de dire que l'ego n'est pas la conscience mais que c'est un des objets que peut considérer la conscience, que c'est transcendant, c'est comme un objet du monde que la conscience vise, sauf que, évidemment, ce n'est pas à proprement parler dans le monde.

Le verbe viser que j'emploie est tout à fait précis, l'idée que la conscience vise, ça se réfère à la notion dite - c'est un terme technique - dite de l'intentionalité que Sartre avait d'ailleurs célébrée dans un texte fameux de quatre pages pour dire comme c'était pour lui libératoire par rapport à la psychologie, ça repose sur l'idée - qui va vous paraître un peu plate - que toute conscience est conscience de quelque chose, que toute conscience est une visée vers quelque chose qui lui est transcendant, qui lui est extérieur ; c'est à ce titre qu'on parle de

phénoménologie puisque c'est la doctrine, la base de la phénoménologie de Husserl que Sartre était allé étudier en Allemagne et c'est de ses premières lectures qu'il a rapporté, qu'il a ramassées et radicalisées des vues de Husserl sur cette transcendance de l'ego. Ce qui définit la conscience, c'est d'être une visée, en quelque sorte pure, et donc ça implique, chez Husserl par exemple, la critique du cogito cartésien, qui apparaît comme une sorte de formation de concrétion de la conscience, ça implique aussi chez Husserl une critique du « je pense » du « je transcendantal » de Kant, que celui-ci définit comme devant pouvoir toujours accompagner les représentations. Au fond, le cogito, lorsque je me pense comme pensant, c'est la conscience qui se prend pour objet, qui se pose comme un objet, de telle sorte qu'on doit distinguer deux états de la conscience, son état irréfléchi et son état réfléchi.

Quand elle est réfléchie, eh bien apparaît cette position d'objet et quand elle est irréfléchie, c'est-à-dire quand je ne pense pas, il y a des états de la conscience où je ne pense pas à moi, où le moi n'apparaît pas, il y a un seul exemple qu'en donne Sartre dans ce petit article, c'est assez sommaire, c'est « je cours après le bus – aujourd'hui on ne court plus après les bus, ils sont tous fermés mais à l'époque où Sartre écrivait, on a encore connu ça dans les années soixante dix, les bus avaient des plates-formes avec une petite lanière en cuir qui fermait et donc, même si on avait manqué le bus, eh bien on pouvait encore courir derrière et puis sauter sur la plate forme, aujourd'hui, ça n'aurait plus de sens, un tel exemple - donc il dit : au moment où je cours derrière le bus, je ne pense pas à moi et donc moi j'ai disparu et nous sommes dans l'état dit irréfléchi de la conscience - ce sera beaucoup plus sophistiqué dans *l'Être et le néant,* là c'est au départ, donc : moi je ne pense pas à moi, moi j'ai disparu, et voilà au fond l'apparition d'un champ de conscience où il n'y a pas de je, et c'est simplement par l'acte de réflexion, si je me met à réfléchir, alors apparaît un je mais c'est déjà une formation secondaire et ça ne traduit pas l'authenticité, la vérité de cette conscience à l'état impersonnel et donc il y a un champ de conscience sans je et le je n'apparait que secondairement. C'est très sommaire.

Ce que je dis est un peu plus sommaire que ce qu'il y a dans le texte de Sartre, mais pas tellement, c'est de cet ordre mais c'est déjà suffisant pour comprendre comment Lacan pourra déplacer cette forme déjà même sur le *wo est war, soll ich werden* freudien : là où je ne pensais pas je, là où le je n'étais pas, à savoir dans le ça, le je dois advenir. Donc ce qui, chez Sartre, est le champ de conscience pré personnel, impersonnel ou pré personnel, dans sa différence avec l'apparition réflexive du je, est transporté par Lacan sur la phrase *wo est war, soll ich werden* : là où c'était le ça, doit advenir le je.

C'est ça le paradoxe, c'est que ce qui est défini par Sartre comme le plus pur de la conscience, dont toute concrétion est évacuée, cette conscience qui n'est qu'une visée vers autre chose, cet état là, ce n'est pas un état, c'est un mouvement, c'est une visée, c'est une spontanéité pure, eh bien est traduit pas Lacan dans le terme du ça où, en effet, le je n'est pas là.

On ne se reconnaît pas dans le ça, c'est pour ça qu'on l'a nommé

comme ça, on a nommé le ça comme ça parce que, justement, je ne suis pas dans le ça, je ne m'approprie pas, je ne suis pas chez moi dans le ça. À cet égard, quelle est la modalité d'être de cette conscience qui n'est pas je, qui est avant le je ? C'est une pure spontanéité, mais qui, du point de vue de l'être, est un néant, un néant qui se dirige, un néant constituant, qui n'est pas constitué comme un objet mais qui est au contraire constituant des objets, et qui est constituant des objets surtout quand… - à cet égard qui leur donne du sens.

Donc ça oblige Sartre à inventer, là, une catégorie spéciale pour cette conscience irréfléchie, de dire c'est à la fois - c'est un absolu, ça n'a pas d'extérieur, ça n'a pas de contraire, c'est *sui generis* dans sa dimension, et en même temps, ça n'est pas substantiel, ça n'a pas une substance, ça n'a pas un être, posé là, qu'on peut définir par, c'est une pure spontanéité qui va vers.

Il dit même dans l'*Être et le néant* que la conscience ne saurait être limitée que par elle-même, ce qui est quasiment une expression de Spinoza à propos de la substance, mais supposée non substantielle. Donc on a d'un côté la conscience qui est néant, on a de l'autre côté l'être, comme dans le titre, mais l'être en soi qui en ignore tout et le rapport des deux, c'est que la conscience donne du sens, ou lit le sens qu'il y a, mais, en fait, apporte et donne le sens. Et donc ça suppose, et ça ce n'est pas tellement thématisé, ce n'est pas tellement réfléchi chez Sartre, c'est: quel est l'être du sens ? Ça paraît justement un indéfinissable.

Ça a été très important pour Lacan, quand même, pour attaquer en son cœur l'*ego psychology* qui justement considérait l'ego comme un objet psychologique, doté de propriétés psychologiques, mesurables éventuellement ; ils considéraient que c'était le même, que l'ego psychanalytique, l'ego freudien, c'était la même chose qu'un ego psychologique, qu'il a des propriétés, que ces propriétés sont objectivement mesurables, et qu'il est doté d'un certain nombre de mécanismes, par exemple les mécanismes de défense comme disait Anna Freud et donc Lacan a pratiqué, avec les moyens que donnaient la phénoménologie et qu'avait exploités Sartre comme Merleau-Ponty, Lacan s'est retrouvé avec eux dans la critique de l'objectivisme.

Donc il y a des circulations, il y a des critiques qui sont les mêmes et qu'est-ce que c'est que l'objectivisme, qu'est-ce que c'est qu'un l'objectiviste, on peut dire - on a employé l'expression - c'est la méconnaissance du rôle de la spontanéité constituante du sens. Et donc à la place de rapports de significations, à la place de considérer que la conscience se fait ceci, elle devient cela parce qu'elle **se fait** cela, au fond c'est une conscience à transformation, eh bien on considère qu'elle est habitée par des affects qui eux-mêmes sont considérés comme des choses, enfin on n'a affaire qu'à un monde de choses et l'ego est une chose parmi les autres et il y a des rapports de causalité qui sont des rapports de causalité mécaniques. Irci

Alors que, quand il est question de sens, évidemment, on n'a pas de rapports de causalité mécaniques. C'est ainsi que - j'ai relu quelques pages de *La transcendance ce de l'ego* - Sartre critique l'idée que l'évènement psychique serait une chose. Il dit : si on ne reconstitue pas

le mouvement pur de la conscience, eh bien on s'imagine que les évènements psychiques sont comme des choses alors qu'il faut restituer la spontanéité de la conscience dans l'évènement psychique. Il emploie l'expression, qui est très freudienne il faut dire, et donc – ça a lancé d'ailleurs la mode, générale, de dire : ne sont pas des choses.

Par exemple il y a un sociologue, qui s'appelait Jules Monnerot, qui a écrit un livre dont le titre, au moins, était resté célèbre : *Les faits sociaux ne sont pas des choses*. Et donc on pouvait décliner ça, et c'est resté assez vivant, mais un peu spiritualiste. L'idée : il ne faut pas traiter les gens comme des choses, il ne faut pas traiter ce qui leur arrive comme des choses, ce ne sont pas des choses... Il faut entendre que l'humanité de l'homme l'empêche d'être une chose et donc les humanistes traitent les hommes comme pas des choses et les autres les traiteraient comme des choses etc.

Lacan a pris toutes ses distances avec cette dégradation la en parlant de *La chose freudienne*. Et à ce moment là, il dit justement : on a fait des grimaces - on a fait des grimaces parce qu'en mille neuf cent cinquante six, quand on lit *La chose freudienne*, les gens veulent dire : mais non ce n'est pas une chose! C'est passé ça!

Alors, à partir de là - c'est un ingrédient tout à fait important que la critique de l'ego par Sartre, disons elle rentre, si on voulait… La lecture par les influences, évidemment, à des limites et d'ailleurs ce n'est pas ce que je fais et ce n'est pas ce que Clotilde a fait, la lecture par les influences ; on doit noter simplement des transports de termes, des transports d'expressions. C'est ça essentiellement qu'on repère, mais on peut dire quand même que Lacan fait un cocktail, au départ, dans lequel entre la critique, par Sartre, de l'ego comme objet, dans ce cocktail rentre aussi l'expérience du miroir telle que Henri Wallon - qui était un psychologue - l'a mise en valeur et avant lui, c'était Darwin qui avait repéré ça, le comportement spécial du jeune enfant dans le miroir et Hegel avec sa dialectique du maitre et de l'esclave.

Avec *La transcendance de l'ego* de Sartre, on a la notion d'une conscience pure qui se fait, ceci ou cela, de sa propre spontanéité et qui est donatrice de sens. C'est plutôt Husserl, ça, d'ailleurs. De l'expérience du miroir, on a l'idée du rapport, on va l'appeler le sujet puisque c'est le terme de Lacan, du sujet et de l'Autre son image et avec Hegel, on a l'idée d'appliquer sur ce rapport du moi et de l'Autre la structure du maître et de l'esclave.

Sartre apporte ici la notion d'un être qui se fait, ou d'un être qui a à se faire, d'un être en devenir, en devenir depuis le néant vers l'être, mais là il n'est pas question de l'Autre, dans *La transcendance de l'ego,* on est tout seul, d'ailleurs c'est un absolu, quand on est absolu, on n'a pas d'Autre, il n'y a pas d'Autre de l'Autre pour l'absolu, c'est l'absolu tout seul. Sartre apporte ça. Avec le miroir, on ajoute l'Autre et avec Hegel, ça commence à devenir intéressant avec le maître, l'esclave et voilà…

Je le dis comme tel : c'est une scène qui se monte progressivement. La racine commune de Sartre et de Lacan, c'est Kojève. Sartre n'était pas - je crois - des auditeurs de Kojève à cette date mais il en avait tous les échos et il a du y figurer, Merleau-Ponty, en tout cas, y était, qui est la racine commune des deux.

Donc, on a l'idée, là, d'une conscience qui a à être ce qu'elle est, c'est-à-dire une dynamique qui provient d'un décalage initial, comme vous l'avez rappelé, la faille irréductible etc.

Eh bien Lacan a eu l'idée, la notion, que pour désobjectiver la psychanalyse, la dépsychologiser - comme vous l'avez dit - premièrement il fallait revenir à la première topique, c'est-à-dire rendre ses droits à l'inconscient - ça nous paraît aller de soi que la psychanalyse, ça a rapport à l'inconscient mais ça n'avait rien d'évident quand Lacan a commencé son enseignement, au contraire c'était considéré comme désuet c'était remplacé par l'ego. Donc : rendre sa place à l'inconscient et définir l'inconscient sur la même forme de ce rapport de la conscience à ce qu'elle a à être. Un inconscient qui a à être, qui n'est pas déjà là tout constitué, mais qui est constituant.

Ça n'est pas écrit ça, mais ça se retrouve dans la notion même de Lacan du *sujet supposé savoir.* Dire qu'il est supposé, c'est précisément dire qu'il n'est pas déjà tout constitué et qu'il est plutôt – le sujet supposé, c'est une variante du sujet en tant que manque d'être, comme disait Sartre pour la conscience et Lacan fait une variation en disant *manque à être* qui laisse entendre qu'il veut être et c'est pour ça que je disais que la traduction que Lacan avait choisie de manque à être en anglais est meilleure que l'expression française, puisqu'en anglais on peut dire *want to be. Want to be,* avec l'équivoque du mot want, qui veut dire à la fois vouloir comme verbe et qui, comme substantif veut dire manque. Et donc là, on a un manque qui veut.

Alors c'est d'autant plus adéquat concernant la psychanalyse que le minimum de ce qu'on attend de la cure psychanalytique, de l'expérience analytique, c'est qu'elle soit ce que j'appellerai avec pédantisme un processus transformationnel, que ça transforme. Donc il s'agit de savoir qu'est-ce que ça transforme ? Et comment ça transforme ? Alors l'idée de Lacan, celle qu'il l'exprime au départ, dans *Fonction et champ de la parole et du langage* - il y a plusieurs versions de l'inconscient, mais il y en a une qui est : c'est le chapitre censuré de mon histoire et, d'une certaine façon, l'inconscient est de l'ordre historique, mais l'histoire entendue comme la suite des significations que j'ai donné à ce que j'ai vécu.

Et l'inconscient, c'est la partie que je n'ai pas pu faire signifier. Donc Lacan comprend au départ le refoulement comme ce qui est resté… c'est quand même un inconscient traumatique – j'emploie déjà le mot signifiant qui ne viendra chez lui que plus tard – l'inconscient, ce sont les signifiants qui n'ont pas pu signifier. Ce sont les signifiants du trauma, de traumatisme, dont le sens est resté bloqué, qui sont restés dans le non sens ou dans un sens bloqué et donc la cure, c'est de débloquer le sens. C'est ça qu'il appelle la dialectique : c'est une dynamique qui comporte un certain nombre de renversements de signification.

Alors il y a une opposition, ce n'est pas si facilement compatible.

À certains moments, dans son élaboration plutôt logicienne, Lacan présente l'inconscient comme un système. Il fait son schéma des plus et des moins pour montrer - où l'inconscient apparaît comme un système de signifiants, un système qui est là. Là, il apparaît sous un aspect un peu substantiel. Et puis il y

a l'inconscient qui est dialectique, qui suit la dialectique du désir, ou l'inconscient qui est supposé savoir et ce sont deux aspects qui, parfois, sont en tension. Est-ce que c'est là et il s'agit de le découvrir ou il s'agit de l'inventer ? Il y a dans l'élaboration et dans la réflexion une tension entre ces deux pôles.

D'une certaine façon, ça a basculé, pour Lacan, du côté : ça s'invente, le savoir s'invente. Il radicalisé cette notion que, dans une analyse, le savoir s'invente, mais il a radicalisé aussi dans l'autre sens, c'est-à-dire le sinthome, qui se répète et on n'y peut rien.

À la fin, il y a un écartèlement qui apparaît dans l'expérience analytique entre tout ce qui est invention et qui n'est pas simplement fantaisie, les inventions qui ont des conséquences, l'invention de nouvelles vérités par le sujet, il les essaye, il peut les écarter mais il peut aussi s'y accrocher, elles ont une certaine densité. Lacan radicalise l'aspect inventif au point de dire : la psychanalyse - à un moment, il avait lâché comme une sorte de boutade, mais les boutades, on ne sait pas jusqu'où ça va, que la psychanalyse ne se transmet pas, elle se réinvente avec chaque psychanalyse.

D'un côté, il radicalise l'invention, l'invention par l'analysant d'une vérité qui, de toute façon, sera menteuse. Et de l'autre côté, il radicalise l'inertie, le statique d'un symptôme qui - il se répète mais ça veut dire - il se répète de façon stationnaire, l'itération, ça veut dire : c'est stationnaire. Donc il radicalise d'un côté la dynamique de l'expérience, mais de l'autre côté, il radicalise aussi son aspect stationnaire et, en effet ça produit un certain déchirement, un déchirement à le penser aussi, un déchirement à admettre que l'élan de l'invention ne puisse pas corriger le stationnaire du sinthome.

Maintenant il faut quand même mentionner la grande différence entre Sartre et Lacan, si c'est nécessaire, c'est que, pour Sartre tout ça se fait selon la logique du phénomène de conscience. Sans l'action et dans l'urgence que j'ai d'attraper le bus, c'est ça qu'il avait à sa disposition à son époque de plus innocent pour marquer le rapport entre l'action et l'urgence, c'était l'urgence de prendre le bus. On se demande pour aller ou ? Il faut croire que ça lui apparaissait un absolu, de prendre le bus. Donc il y avait cette urgence et puis, rendu chez lui, le philosophe qui n'a plus à prendre le bus, il n'a plus qu'à prendre le café, le thé, ou pas chez lui, au Flore, il prend le bus, il attrape son bus, il va au Flore, là il flemmasse un peu, il fume, là il peut penser à son moi, là il est un moi, il dit - je plaisante à peine puisque c'est au niveau de « attraper son bus ».

En tout cas, j'anoblis cet exemple en disant que Sartre décrit la structure interne de la conscience, à travers le bus et la cigarette et c'est comme ça qu'il obtient la différence entre le champ irréfléchi de conscience sans je et l'irruption du je par l'acte réflexif.

Lacan n'obtient pas ça de cette façon là. Il obtient ça en tenant compte du langage. L'opérateur pour Lacan, ne se fie pas à la description du phénomène de conscience qui, pour un analyste, apparaît comme un phénomène de surface extrêmement équivoque mais, pour Lacan, ce qui fait qu'il y a, pour ce qu'il appelle le sujet, la dimension de l'être, la dimension ontologique, ce qui introduit cette dimension, c'est le langage et sans ça, il a l'ensoi de Sartre. Ce qui fait la différence entre

l'ensoi et le sujet, c'est le langage. La thèse de Lacan, c'est que ce qui introduit même la dimension de l'être, et ce qui introduit la dimension de manque d'être ou de manque à être, c'est le langage.

C'est le signe, il faut qu'il y ait un signe posé, un élément posé, on l'enlève et à ce moment là, il y a du manque et c'est impensable sans cette référence c'est-à-dire en ce sens, c'est le langage, c'est-à-dire le symbolique, c'est-à-dire, en dernière instance, le Un qui introduit la dimension de l'être et en cela, le champ ontologique est sous la dépendance du champ de l'Un.

Vous avez très bien dit que, en effet, chez les structuralistes, il n'y a pas d'ontologie, mais Lacan, il a tiré l'ontologie à partir de la linguistique de Saussure. C'est-à-dire, il a tiré une ontologie à partir de la notion de système où les éléments sont relatifs les uns aux autre, c'est-à-dire ce qu'on appelle une relation diacritique, c'est-à-dire d'opposition… Chaque élément est ce que les autres ne sont pas et donc là, il a une ontologie saussurienne, plus exactement une ontologie que Lacan déduit de Saussure et ça l'occupera beaucoup, cette déduction, sur le rapport entre le manque et le signifiant.

Ça l'inspirera dans sa construction du signifiant un et du signifiant deux et ça sera présent aussi dans ses développements sur le Un, là où on observera la prévalence du langage sur l'être : avant l'être, il y a le langage et à cet égard, donc, l'être est une création de langage, ce qui est assez, on voit bien que là, ça a vocation à ne pas être limité et ça n'est limité que par l'itération du sinthome et c'est encore une autre face du Un qui se répète. Donc il y a un Un qui se diversifie et un Un qui se répète.

Eh bien écoutez, je crois qu'on est arrivé au terme de la réunion d'aujourd'hui. Je remercie en votre nom Clotilde de nous avoir apporté ce travail qui sera certainement publié - je le souhaite ; ce n'était pas prévu comme ça mais je crois que ça le mérite - je ne vous donne pas rendez-vous pour une date précise l'année prochaine parce que je l'ignore mais vraisemblablement dans les temps vous aurez l'occasion encore de m'entendre et peut-être de nous entendre dans les temps qui vont venir.

Fin de la dernière leçon de l'année.
15 juin 2011